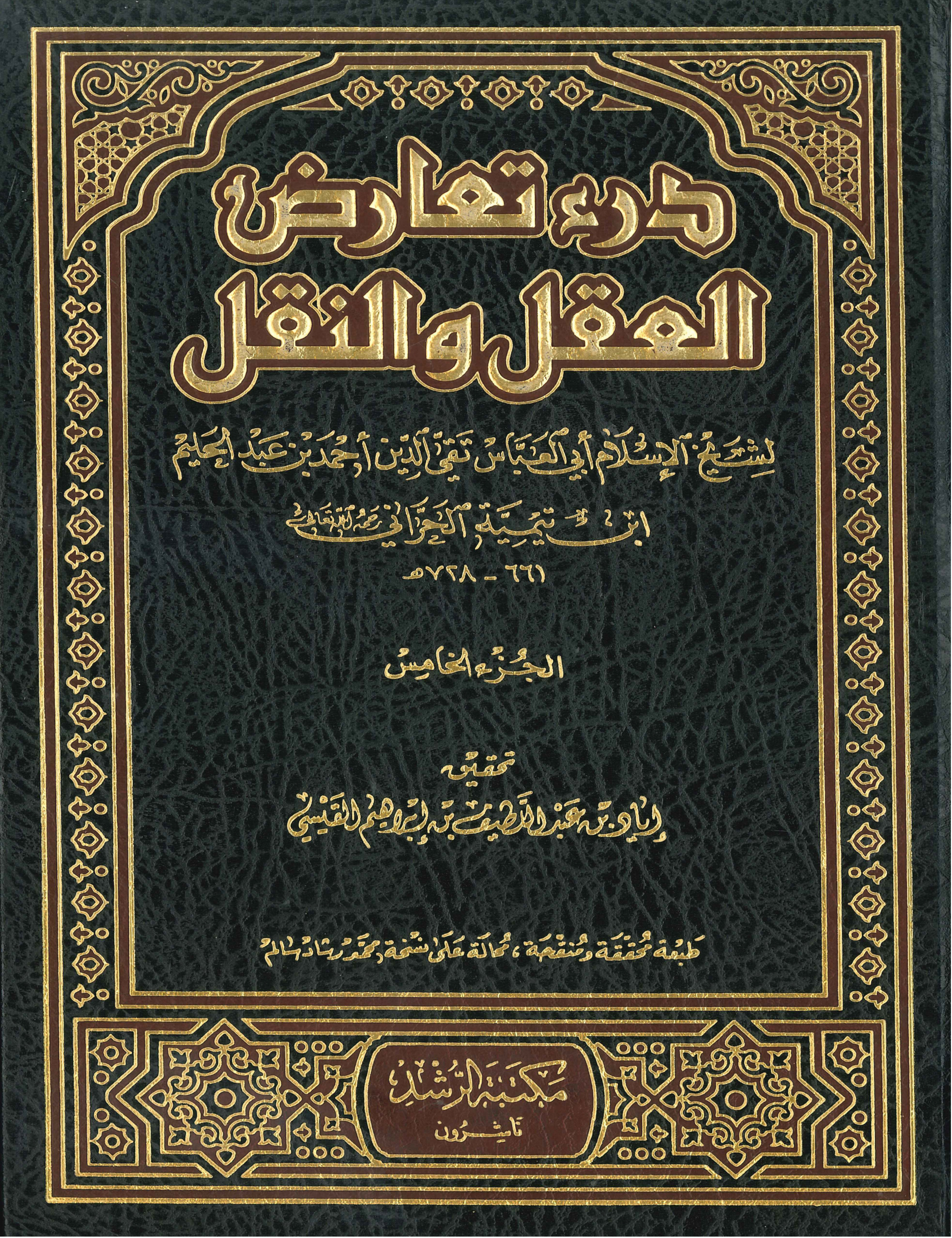


درء تعارض
العقل والنقل
لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم
ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى
٦٦١ - ٧٢٨هـ
الجزء الخامس
تحقيق
إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي
طبعة محققة ومنقحة ومحالة على نشرة محمد رشاد سالم
مكتبة الرشد
ناشرون

درء تعارض العقل والنقل

لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

ابن تيمية الحراني رحمه الله تعالى

٦٦١ - ٧٢٨هـ

الجزء الخامس

تحقيق

إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي

طبعة محققة ومنقحة، محالة على نسخة محمد رشاد سالم

مكتبة الرشد

ناشرون

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض
شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)
ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ - فاكس: ٤٥٧٣٣٨١
E-mail: alrushd@alrushdryh.com
Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

★ الرياض: فرع طريق الملك فهد: هاتف: ٢٠٥١٥٠٠ - فاكس: ٢٠٥٢٣٠١

★ فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦

★ فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧

★ فرع جدة: ميدان الطائرة: هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ - فاكس: ٦٧٧٦٣٥٤

★ فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٣٢٤١٣٥٨

★ فرع أبها: شارع الملك فيصل: تلفاكس: ٢٣١٧٣٠٧

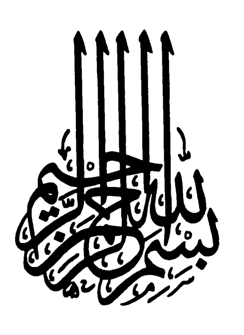
★ فرع الدمام: شارع الخزان: هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ - فاكس: ٨٤١٨٤٧٣

★ فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦

مكاتبنا بالخارج

★ القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣

★ بيروت: بئر حسن: هاتف: ٠١/٨٥٨٥٠١ - موبايل: ٠٣/٥٥٤٣٥٣ - فاكس: ٠١/٨٥٨٥٠٢



[ذكر الشهرستاني في «نهاية الإقدام» أن الفطرة تشهد بوجود الله تعالى]

كما ذكر الشهرستاني في كتابه المعروف بنهاية الإقدام في قاعدة التعطيل، قال[(١)]: «قد قيل: إنَّ التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى: منها: تعطيل الصنع عن الصانع. ومنها: تعطيل الصانع عن الصنع. ومنها: تعطيل الباري عن الصفات الأزلية الذاتية (ومنها تعطيل الباري عن الصفات الأزلية)[(٢)] القائمة بذاته. ومنها: تعطيل الباري عن الصفات والأسماء أزلاً. ومنها: تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها».

ثم قال[(٣)]: أما تعطيل العالَم عن الصانع العليم، القادر الحكيم، فلست أراها مقالة[(٤)]، ولا عرفت عليها صاحب مقالة إلاَّ ما نقل من شرذمة قليلة من الدهرية: أنهم قالوا: كان/ العالم في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة فاصطكت ٧/٣٩٦
اتفاقا، فحصل منها العالم بشكله الذي تراه عليه، ودارت الأكوار، وكرَّت الأدوار، وحدثت المركبات».

قال[(٥)]: «ولست أرى صاحب هذه المقالة ممَّن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق، احترازاً عن التعطيل،

---

(١) في «نهاية الإقدام في علم الكلام» (ص١٢٣). (رشاد).

(٢) ما بين ( ) ساقط من «نهاية الإقدام».

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة (ص١٢٣-١٢٤).

(٤) نهاية: مقالة لأحد.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة (ص١٢٤).

فما عُدَّت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإنَّ الفطرة السليمة الإنسانية شهدت -بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها- على صانع حكيم، قادر عليم:

٧/ ٣٩٧ ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم:١٠] ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ / ٱللَّهُ﴾ [الزخرف:٨٧]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٩﴾﴾ [الزخرف:٩]».

قال(١): «وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السَّراء، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء: ﴿دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [يونس:٢٢]، ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء:٦٧]

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك، أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد:١٩] ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفى الشريك ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ ۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟﴾ [غافر:١٢]، ﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾

[الزمر:٤٥] ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى ٱلْقُرْءَانِ / وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِمْ نُفُورًا﴾ [الإسراء:٤٦]». ٧/ ٣٩٨

قال(٢): «وقد سلك المتكلمون طريقاً في إثبات الصانع، وهو الاستدلال بالحوادث على محدِث صانع، وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجّح لأحد طرفي الإمكان، ويدَّعى كل واحد من جهة الاستدلال ضرورة وبديهة».

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة (ص١٢٤).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة (ص١٢٤-١٢٥).

قال(١): «وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دلَّ عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج ذاته إلى مدبّر، هو منتهى مطلب الحاجات فيرغب إليه ولا يرغب عنه، ويُستغنى به ولا يُستغنى عنه، ويتوجه إليه ولا يُعرض عنه، ويُفزع إليه في الشدائد والمهمّات فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب،/ والحادث إلى المحدِث، وعن هذا المعنى كانت ٧/ ٣٩٩
تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج.

﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل:٦٢]. ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام:٦٣] ﴿وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النمل:٦٤] ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [النمل:٦٤]».

قال(٢): «وعن هذا المعنى قال ﷺ: خلق الله العباد على معرفته، فاجتالتهم الشياطين عنها، فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج، وذلك الاجتيال من الشيطان هو تسويله الاستغناء ونفي الحاجة، والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة، وتطهيرها من تسويلات الشياطين/ فإنهم الباقون على أصل الفطرة، وما كان له ٧/ ٤٠٠
عليهم من سلطان: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۝ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ﴾ [الأعلى:٩، ١٠] ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه:٤٤]

(١) بعد الكلام السابق مباشرة (ص١٢٥).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة (ص١٢٥-١٢٦).

ومن رحل إلى الله قربت مسافته، حيث يرجع إلى نفسه أدنى رجوع، فيعرف احتياجه إليه في تكوينه، وبقائه وتقلبه في أحواله وأنحائه، ثم استبصر من آيات الآفاق إلى آيات الأنفس، ثم استشهد به على الملكوت، لا بالملكوت عليه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت:٥٣] عرفت الأشياء بربي، وما عرفت ربي بالأشياء، ومن غرق في بحر المعرفة، لم يطمع في شطٍّ، ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حطٍّ، فثبت بالدلائل والشواهد أنَّ العالم لم يتعطل عن الصانع الحكيم، العالم القدير[1]، تعالى وتقدس».

٤٠١/٧ وقال أيضاً في أول كتابه[2]: «قد أشار إليّ من إشارته/ غنم، وطاعته حتم، أن أجمع له مشكلات الأصول، وأحل ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول، لحسن ظنه بي أني وقفت على نهايات مسارح[3] النظر، وفزت بغايات مطارح الفكر، ولعله استسمن ذا وَرَم، ونفخ في غير ضَرَم لعمري.

لقد طفت [في تلك] المعاهد كلها وسيَّرت طرفي بين تلك المعالمِ
فلم أرَ إلا واضعاً كف حائر على ذقنٍ أو قارعاً سنَّ نادمِ[4]

---

(١) نهاية: القادر العليم.

(٢) في أول كتاب «نهاية الإقدام» (ص٤).

(٣) مسارح: ساقطة من نسخة الأصل في «نهاية الإقدام» وموجودة في أربع نسخ من الكتاب، وفي (س): مشارح.

(٤) كتب الدكتور رشاد البيت هكذا: (لعمري لقد طفت المعاهد كلها..) وفي «النهاية»: (لقد طفت في تلك المعاهد كلها)، وما بين [ ] من «النهاية».

فلكل عقل مسرى(١) ومسرح هو سدرته المنتهى، ولكل قدم(٢) محط ومجال، هو غايته القصوى، إذا وصل إليها ووقف دونها، فيظن الناظر أولاً، أن ليس وراء مرتبته مطاف لطَيْف الخاطر، ولا فوق درجته مطرح لشعاع الناظر، ويتيقن آخراً أنَّ مطارد الأفكار، إنما يتعلق(٣) بذوات المقدار، وجناب العزة لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار». / ٧/ ٤٠٢

إلى أن قال(٤): «وإذا كان لا طريق إلى المطلوب من المعرفة إلا الاستشهاد بالأفعال، ولا شهادة للفعل إلاَّ من حيث احتياج الفطرة واضطرار الخلقة، فحيثما كان الاضطرار والعجز أشد، كان اليقين أوفر وآكد: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء:٦٧] لا جَرَم: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل:٦٢].

والمعارف التي تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار، أشدُّ رسوخاً في القلب من المعارف التي هي نتائج الأفكار، في حال الاختيار».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فهذا كله كلام الشهرستاني، وهو من أئمة المتأخرين من النظَّار، وأخبرهم بالمقالات، وقد صرَّح بأنَّ معرفة الله ليست معدودة من النظريات التي يُقام عليها البرهان، وأنَّ الفطرة تشهد بضرورتها وبديهة فكرتها بالصانع الحكيم، إلى آخر ما ذكره

(١) نهاية: عقل ونظر مسرى.

(٢) (د): نسخة من نسخ «نهاية الإقدام»: قوم.

(٣) عبارة (إنما يتعلق): ساقطة من «نهاية الإقدام».

(٤) في نفس الكتاب بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر (ص٤).

وأنَّ ما تنتهي إليه مقدمات الاستدلال بإمكان الممكنات أو حدوثها من القضايا الضرورية، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية، من احتياج الإنسان في ذاته إلى مدبّر.

وأمّا ما ذكره من أن إنكار الصانع ليس مقالة معروفة لصاحب مقالة. فإنه، وإن لم
٧/ ٤٠٣ يكن مذهباً مشهوراً، عليه أمة من/ الأمم المعروفة، لكنه ممّا يعرض لكثير من الناس، ويقوله بعض الناس: إما ظاهراً دون الباطن -كحال فرعون ونحوه- وإما باطناً وظاهراً، كما ذكر الله مناظرة إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه للذي حاجّه في ربه، ومحاجّة موسى صلوات الله عليه وسلامه لفرعون.

لكن هذا لا يمنع أن تكون المعرفة به مستقرة في الفطرة، ثابتة بالضرورة، فإنَّ هذا نوع من السفسطة، والسفسطة حال يعرض لكثير من الناس: إمَّا عمداً، وإما خطأً. وكثير من الناس قد ينازع في كثير من القضايا البديهية، والمعارف الفطرية، في الحسيات والحسابيات، وكذلك في الإلهيات. ومن تأمل ما يحكيه الناس، من المقالات عن الناس في العلوم الطبيعية والحسابية، رأى عجائب وغرائب. وبنو آدم لا ينضبط ما يخطر لهم من الآراء والإرادات، فإنهم جنس عظيم التفاوت، ليس في المخلوقات أعظم تفاضلاً منه، خيارهم خير المخلوقات عند طائفة، أو من خيرها عند طائفة، وشرهم شر
٧/ ٤٠٤ المخلوقات، أو من شرها. /

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٩].

وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان:٤٤] وقال تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد:١٣].

وقال تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ۝ وَيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ﴾ [الشورى ٣٤، ٣٥].

ونظير هذا كثير. وكما تنازع النظار في المعرفة: هل تحصل ضرورة، أو نظراً، أو تحصل بهذا وهذا، على ثلاثة أقوال، فكذلك تنازعوا في مسألة وجوب النظر المفضي إلى معرفة الله تعالى على ثلاثة أقوال. فقالت طائفة من الناس: إنَّه يجب على كل أحد. وقالت طائفة: لا يجب على أحد. وقال الجمهور: إنَّه يجب على بعض الناس دون بعض فمن حصلت له المعرفة أو الإيمان عند من يقول: إنَّه يحصل بدون المعرفة بغير النظر لم يجب عليه، ومن لم تحصل له المعرفة ولا الإيمان إلاَّ به وجب عليه. / ٧/ ٤٠٥

[كلام ابن حزم في «الفصل» عن مقالات الناس في وجوب النظر]

وذكر غير واحد أنَّ هذا قول جمهور المسلمين، كما ذكر ذلك **أبو محمد بن حزم** في كتابه المعروف «**بالفِصَل في الملل والنحل**» فقال[١]: في مسألة: «**هل يكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون استدلال، أم لا يكون مؤمناً مسلماً إلاَّ من استدل؟**».

قال: «وذهب محمد بن جرير والأشعرية إلاَّ أبا جعفر السمناني[٢] إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل، وإلا فليس مسلماً».

قال[٣]: «وقال الطبري: من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال أو النساء، أو بلغ المحيض من النساء، ولم يعرف الله بجميع أسمائه وصفاته من طريق

---

(١) في الجزء الرابع من كتابه «الفصل في الملل والنحل» (ص٣٥). (رشاد).

(٢) الفصل: والأشعرية كلها حاشا السمناني. (٣) بعد الكلام السابق مباشرة (٤/ ٣٥).

الاستدلال، فهو كافر حلال الدم والمال. وقال: إنَّه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما[1] وتدريبهما على الاستدلال على كل ذلك».

قال[2]: «وقالت الأشعرية: لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلاَّ/ بعد البلوغ» **قال**: «وقال سائر أهل الإسلام: كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه، وقال بلسانه: أشهد أن لا إله إلاَّ الله، وأنَّ محمداً رسول الله، وأنَّ كل ما جاء به حق، وبَرِيء من كل دين سوى دين محمد ﷺ، فإنه مسلم مؤمن، ليس عليه غير ذلك».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: القول الأول هو في الأصل معروف عمَّن قاله من القدرية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام، وإنما قاله من قاله من الأشعرية موافقة لهم، ولهذا قال أبو جعفر السمناني: القول بإيجاب النظر بقيَّة بقيت في المذهب[3] من أقوال المعتزلة، وهؤلاء الموجبون للنظر يبنون ذلك على أنَّه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة إلاّ بالنظر لا سيما القدرية منهم، فإنَّهم يمنعون أن يُثاب العباد على ما يخلق فيهم من العلوم الضرورية، وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كلهم، بل هم متنازعون في ذلك.

[كلام الأشعري في بعض كتبه عن أول الواجبات]

فقال أبو الحسن الأشعري: في بعض كتبه: «**قال بعض أصحابنا: أول الواجبات الإقرار بالله تعالى وبرسله وكتبه ودين الإسلام، وقال أيضاً: لو سأل سائل عمن ورد من الصِّين ورأى الاختلاف، ماذا يلزمه؟ فقال: عنه جوابان: أحدهما: أنه**

---

(١) الفصل: تعليمها، وهو تحريف.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة (٤/ ٣٥).

(٣) س: النظر فيه نفث في المذهب. (رشاد).

يلزمه/ النظر ليعرف الحق فيتبعه. والثاني: يلزمه اتباع الحق وقبول الإسلام، ثمَّ ٧/ ٤٠٧
تصحيح المعرفة بالنظر والاستدلال على أقلّ ما يجزئه».

وقد تنازع أصحابه وغيرهم في النظر في قواعد الدين: هل هو من فروض الأعيان، أو من فروض الكفايات؟ والذين لا يجعلونه فرضاً على الأعيان، منهم من يقول: الواجب هو الاعتقاد الجازم. ومنهم من يقول: بل الواجب العلم، وهو يحصل بدونه. كما ذكر ذلك غير واحد من النظَّار من أصحاب الأشعري وغيرهم، كالرازي والآمدي وغيرهما.

والذين يجعلونه فرضاً على الأعيان، متنازعون: هل يصح الإيمان بدونه وتاركه آثم، أم لا يصح؟ على قولين. والذين جعلوه شرطاً في الإيمان، أو أوجبوه، ولم يجعلوه شرطاً اكتفوا بالنظر الجملي دون القدرة على العبارة والبيان، ولم يوجب العبارة والبيان إلاَّ شذوذ من أهل الكلام.

ولا ريب أنَّ المؤمنين على عهد رسول الله ﷺ، والصحابة والتابعين، لم يكونوا يؤمرون بالنظر الذي ذكره أهل الكلام المحدث، كطريق الأعراض والأجسام. لكن هل يُقال: مجرد الاعتقاد الجازم كان كافيا لهم؟ أم لا بدَّ من علم يحصل بنظر؟ أم يحصل علم ضروري بغير الطريقة النظرية؟ فهذا مما تنوزع فيه. / ٧/ ٤٠٨

[رد ابن حزم على من أوجب الاستدلال]

قال ابن حزم[١]: «فاحتج من أوجب الاستدلال بالإجماع على أنَّ التقليد مذموم، وما لم يعرف بالاستدلال فهو تقليد»[٢]. «قالوا[٣] والديانات لا يُعرف

---

(١) في كتابه «الفصل في الملل والنحل» (٤/ ٣٥) بعد كلامه السابق مباشرة. (رشاد).

(٢) (د): فهو تلقيد (وهو تحريف)، الفصل: فإنما هو تقليد.

(٣) الكلام التالي الذي يبدأ بكلمة (قالوا) هو تلخيص لما ذكره ابن حزم في الفصل (٤/ ٣٦) بعد الكلام
=

حقها من باطلها بالحس[1]، لا يُعلم إلاَّ بالاستدلال، ومن لم يحصل له العلم فهو شاك، واحتجوا بقول النبي ﷺ، فيما حكاه عن المسئول في قبره. قال: فأما المؤمن - أو الموقن- فيقول: هو عبد الله ورسوله، وأما المنافق أو المرتاب فيقول: لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته».

وقال في الجواب[2]: «التقليد أخذ المرء قول من هو دون الرسول ﷺ ممَّن لم يأمرنا الله باتّباعه وأخذ قوله، بل حرَّم علينا ذلك. وأمَّا أخذ قول الرسول ﷺ
٤٠٩/٧ الذي/ فرض الله تصديقه وطاعته فليس تقليدا، بل إيمان وتصديق، واتّباع للحق، وطاعة الله ورسوله».

قال: «فموَّه هؤلاء الذين أطلقوا على الحق -الذي هو اتّباع الحق- اسم التقليد، الذي هو باطل. والقرآن إنَّما ذم فيه تقليد الآباء والكبراء والسادة في خلاف ما جاءت به الرسل، وأما اتّباع الرسل فهو الذي أوجبه، لم يذم من اتبعهم أصلا».

قال: «وأما احتجاجهم بأنَّه لا تعرف الأشياء إلاَّ بالدلائل، وبأن ما لم يصح به دليل فهو دعوى، ولا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قولهما، فإنَّ هذا ينقسم قسمين. فمن كان من الناس تنازعه نفسه إلى تصديق ما جاء به الرسول ﷺ حتى يسمع الدلائل، فهذا فُرض عليه طلب الدليل، إلا أنَّه إذا مات شاكاً أو جاحداً قبل

=السابق بنصف صفحة.

(١) الفصل: قالوا: والديانات لا يعرف صحة الصحيح منها من بطلان الباطل منها بالحواس أصلاً.

(٢) أي ابن حزم في «الفصل» (٣/ ٣٦) بعد الكلام السابق بعدة أسطر، وابن تيمية يلخص كلام ابن حزم.

أن يسمع من البرهان ما تثلج به نفسه، فقد مات كافراً، وهو مخلد في النار، بمنزلة من لم يؤمن ممَّن شاهد النبي ﷺ حتى رأى المعجزات، فهذا أيضاً لو مات قبل أن يرى المعجزات مات كافراً بلا خلاف من أحدٍ من أهل الإسلام، وإنما أوجبنا على من هذه صفته طلب البرهان، لأنَّ فرضاً عليه طلبُ ما فيه نجاته من الكفر. والقسم الثاني: من استقرَّت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ،/ وسكن قلبه إلى الإيمان، ولم ٧/ ٤١٠
تنازعه نفسه إلى طلب دليل، توفيقاً من الله له، وتيسيراً له لما خلُق له من الخير والحسنى، فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان، ولا إلى تكليف استدلال. وهؤلاء هم جمهور الناس من العامة والنساء والتجّار والصنّاع والأكرة والعبّاد، وأصحاب الحديث الأئمة، الذين يذمّون الكلام والجدل والمراء في الدين».

قال: «وهؤلاء هم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحجرات:٧، ٨].

وقال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام:١٢٥].

قال[1]: «فقد سمى الله راشدين القوم الذين زيَّن الإيمان في قلوبهم وحبَّبه إليهم، وكرَّه إليهم المعاصي[2]، فضلاً منه ونعمة، وهذا هو خلق الله الإيمان في قلوبهم ابتداءً،

(١) أي ابن حزم في «الفصل» (٣/ ٣٨)، والكلام التالي هو كلام ابن حزم بنصه، وسنقابله عليه إن شاء الله.

(٢) الفصل: الكفر والمعاصي.

٧/ ٤١١ وعلى ألسنتهم،/ ولم يذكر الله في ذلك استدلالاً أصلا. وليس هؤلاء مقلِّدين لآبائهم ولا لكبرائهم، لأنَّ هؤلاء مقرُّون بألسنتهم، محقّقون في قلوبهم، أن آباءهم ورؤساءهم لو كفروا لما كفروا هم، بل كانوا يستحلّون قتل آبائهم[1] ورؤسائهم والبراءة منهم، ويحسون من أنفسهم النفار العظيم عن كل من سمعوا منه ما يخالف الشريعة، ويرون أن حرق الناس بالنار أخف عليهم من مخالفة الإسلام».

قال[2]: «وهذا أمر قد عرفناه من أنفسنا حسًّا، وشاهدناه في ذواتنا يقيناً، فلقد بقينا سنين كثيرة لا نعرف الاستدلال ولا وجوهه، ونحن -ولله الحمد- في غاية اليقين بدين الإسلام، وكل ما جاء به محمد ﷺ، وفي غاية سكون النفس إليه[3]، وفي غاية النفار عن كلِّ ما يعترض فيه بشك، وكانت تخطر في قلوبنا خطرات
٧/ ٤١٢ سوء[4] في خلال ذلك ينبذها الشيطان، فنكاد/ لشدة نفارنا عنها أن نسمع خفقان قلوبنا استبشاعاً[5] لها، كما أخبر رسول الله ﷺ إذ سئل عن ذلك، فقيل له: إن أحدنا ليجد في نفسه ما أن يقدم[6] فتُضرب عنقه أحب إليه من أن يتكلم به. فأخبر النبي ﷺ[7] بأنَّ ذلك محض الإيمان، وأخبر أنَّه وسوسة الشيطان، ثم تعلمنا[1] طرق

---

(١) الفصل: آباؤهم، وهو خطأ.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة (٣/ ٣٨-٣٩).

(٣) الفصل: .. وسلم نجد أنفسنا في غاية السكون إليه.

(٤) س: وكان يخطر في قلوبنا خلوات سوء.

(٥) (د): استشناعاً. (رشاد).

(٦) الفصل: ليحدث نفسه بالشيء ما أنه يقدم.

(٧) الفصل (٣/ ٣٩): فأخبر رسول الله ﷺ.

الاستدلال وأحكمناها -ولله الحمد والمنة- فما زادنا يقينا على ما كنا، بل عرفنا أننا كنا ميسَّرين للحق، وصرنا كمن عرف وقد أيقن بكون الفيل سماعاً ولم يره، ثم رآه، فلم يزدد يقينا بصحة إنيته أصلا، لكن أرانا صحيحُ الاستدلال رفضَ بعض الآراء الفاسدة التي نشأنا عليها فقط».

قال[٢]: «وإن المخالفين لنا ليعرفون من أنفسهم ما ذكرنا، إلاَّ أنهم يلزمهم أن يشهدوا على أنفسهم بالكفر قبل استدلالهم ولا بد، فصحَّ بما قلنا أن كل من محَّض اعتقاد الحق بقلبه، وقاله/ بلسانه، فهم مؤمنون محققون، ليسوا مقلدين أصلا، ٧/ ٤١٣
وإنما كانوا مكذبين مقلدين[٣] لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع في الدين آباءنا وكبراءنا فقط، ولو أنَّ آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد ﷺ لتركناه، فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلّدين كفاراً غير مؤمنين، لأنهم إنما اتّبعوا آباءهم وكبراءهم الذين نُهوا عن اتّباعهم، لم يتّبعوا النبي ﷺ الذي أُمروا باتِّباعه».

قال[٤]: «وإنما كلف الله الإتيان بالبرهان -إن كانوا صادقين- الكفَّارَ المخالفين لما جاء به النبي ﷺ، وهذا نص الآية، ولم يكلف قط المسلمين الإتيان بالبرهان، ولا أسقط اتّباعهم حتى يأتوا بالبرهان. والفرق بين الأمرين واضح، وهو أنَّ كل من

---

(١) الفصل: .. الشيطان، وأمر ﷺ في ذلك بما أمر به من التعوذ والقراءة (في الأصل: والقرأة) والتفل عن اليسار، ثم تعلمنا..

(٢) بعد الكلام السابق بسطرين (٣/ ٣٩).

(٣) س: وإنما كانوا يكونون مقلدين، الفصل: وإنما كانوا مقلدين.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة (٣/ ٣٩).

خالف النبي ﷺ فلا برهان له أصلا، فكلّف المجيء بالبرهان تبكيتا وتعجيزا، إن
٧/ ٤١٤ كانوا صادقين -وليسوا/ صادقين- فلا برهان لهم، وأمّا من اتبع ما جاء به رسول
الله ﷺ فقد اتّبع الحق الذي قامت البراهين بصحته، ودان بالصدق الذي قامت
الحجة البالغة بوجوبه، فسواءٌ علم هو بذلك[1] -أي البرهان- أو لم يعلم، حسبه
أنّه على الحق الذي صح البرهان به، ولا برهان على سواه[2]، فهو محق مصيب».

قال[3]: «وأما قولهم: ما لم يكن علماً فهو شك وظن، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال. قالوا: والديانات لا تعرف صحتها (بالحواس ولا بضرورة العقل، فصح أنّه لا تعرف صحتها)[4] إلاَّ بالاستدلال، فإن لم يستدل المرء فليس عالما، وإذا لم يكن عالما فهو جاهل شاك أو ظان، وإذا كان لا يعلم الدين فهو كافر. قال: فهذا ليس كما قالوا، لأنهم قضوا قضية باطلة فاسدة بنوا عليها هذا الاستدلال، وهي إقحامهم في حد العلم قولهم عن ضرورة أو استدلال. هذه زيادة فاسدة لا نوافقهم عليها، ولا جاء بتصحيحها[5] قرآن، ولا
٧/ ٤١٥ سنة، ولا إجماع، ولا لغة، ولا طبيعة،/ ولا قول صاحب. وحدُّ العلم على الحقيقة
أنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط، وكل من اعتقد شيئاً على ما هو به ولم يتخالجه

(١) الفصل: .. بذلك البرهان.

(٢) الفصل: الذي صح بالبرهان، ولا برهان على ما سواه.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة (٣/ ٣٩-٤٠).

(٤) ما بين ( ) ساقط من «الفصل».

(٥) الفصل: بصحتها.

شك فيه فهو عالم به، وسواءٌ كان عن ضرورة حسٍّ، أو عن بديهة عقلٍ، أو عن برهان استدلال، أو عن تيسير الله عز وجل له، وخلقه لذلك المعتقد في قلبه، ولا مزيد. ولا يجوز ألبتة أن يكون محقق في اعتقاد شيء، كما هو ذلك الشيء، وهو غير عالم به، وهذا تناقض وفساد وتعارض».

قال[١]: «وقول النبي ﷺ في مساءلة الملَك حجة عليهم لأنَّ النبي ﷺ إنما قال فيه: فأمَّا المؤمن أو الموقن فيقول: هو رسول الله ﷺ[٢]، ولم يقل: فأما المستدل. فحسبنا نور المؤمن الموقن، كيف كان إيمانه ويقينه. وقال ﷺ: وأما المنافق أو المرتاب -ولم يقل: غير المستدل- فيقول: سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، فنعم هذا هو قولنا، لأن/ المنافق والمرتاب ليسا موقنَيْن ولا مؤمنَيْن، وهذا مقلِّد للناس ٧/٤١٦
لا محقق، فالخبر حجة عليهم كافية.

وأما قولهم: إن الله قد ذكر الاستدلال في غير موضع من كتابه وأمر به وأوجب العلم به، والعلم به لا يكون إلاَّ عن استدلال، فهذا أيضاً زيادة أقحموها، وهي قولهم: وأمر به. فهذا لا يجدونه أبداً، ولكن الله ذكر الاستدلال وحضَّ عليه، ونحن لا ننكر الاستدلال، بل هو فعل حسن مندوبٌ إليه، محضوض عليه كل من أطاقه، لأنَّه مزيد من الخير، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق، وإنما ننكر كونه فرضاً على كل أحد لا يصح إسلام أحد دونه، فهذا هو الباطل المحض.

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، وعاد ابن تيمية إلى تلخيص الكلام التالي في «الفصل» (٣/ ٤٠).

(٢) الحديث عند البخاري في «الصحيح (٨٦، ١٨٢، ٨٨٠، ١٠٠٥)، ومسلم (٩٠٥).

وأمَّا قولهم: إنَّ الله أوجب العلم به، فنعم.

وأمَّا قولهم: والعلم لا يكون إلاَّ عن استدلال، فهذا هو الدعوى الكاذبة التي أبطلناها آنفا. وأول بطلانها أنها دعوى بلا برهان».

قال[1]: «فسقط قولهم إذ تعرَّى من البرهان، وكان دعوى منهم مفتراة لم يأت بها نص قط ولا إجماع. قال: ونحن ذاكرون البراهين[2] على بطلان قولهم. يُقال[3] لمن
٧/ ٤١٧ قال: لا يكون مسلماً إلا من/ استدل: أَخْبِرْنا: متى يجب عليه فرض الاستدلال؟ أقبل البلوغ أو بعده؟ فأمَّا الطبري فإنَّه أجاب بأن ذلك واجب قبل البلوغ. قال ابن حزم: وهذا خطأ، لأنَّ من لم يبلغ ليس مكلفاً ولا مخاطبا».

قال[4]: وأما الأشعرية فإنهم أتوا بما يملأ الفم، وتقشعر منها جلود أهل الإسلام، وتصطك[5] منها المسامع، ويقطع ما بين قائلها وبين الله، وهو أنهم قالوا: لا يلزم طلب الأدلة إلاَّ بعد البلوغ. ولم يقنعوا بهذه الجملة حتى كفونا المؤونة، وصرَّحوا بها كنّا نريد أن نلزمهم، فقالوا غير مساترين: لا يصح إسلام أحد إلاَّ بأن يكون[6] بعد بلوغه شاكاً غير مصدق. قال: وما سمعنا[7] قط في الكفر والانسلاخ

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «الفصل» (٣/ ٤٠)، وسنقابل الكلام التالي عليه.

(٢) «الفصل» ولا أجماع، وبالله التوفيق. قال أبو محمد: ونحن الآن ذاكرون بعون الله وتوفيقه وتأييده البراهين.

(٣) «الفصل»: قولهم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم قال أبو محمد: يقال..

(٤) بعد الكلام السابق بسطر واحد في «الفصل» (٣/ ٤١).

(٥) الفصل: وتصدأ.

(٦) الفصل: .. أحد حتى يكون.

(٧) الفصل: غير مصدق. قال أبو محمد: ما سمعنا.

من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم: إنَّه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك في الله عز وجل، وفي صحة النبوة، وفي هل رسول الله صادق أو كاذب؟ ولا سَمِع قط سامع في الهَوَس/ والمناقضة والاستخفاف بالحقائق بأقبح من قول هؤلاء: إنَّه ٧/٤١٨ لا يصح الإيمان إلاَّ بالكفر، ولا يصح التصديق إلا بالجحد، ولا يُوصل إلى رضا الله عز وجل إلا بالشك فيه، وأن من اعتقد موقنا بقلبه ولسانه أن الله ربه لا إله إلاَّ هو، وأن محمداً رسول الله، وأنَّ دين الإسلام دين الله الذي لا دين غيره -فإنه كافر مشرك، نعوذ بالله من الخذلان. فوالله لولا خذلان الله -الذي هو غالب على أمره- ما انطلق[1] لسان ذي مُسْكة بهذه العظيمة».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا القول هو في الأصل من أقوال المعتزلة، وقد أوجب أبو هاشم وطائفة معه الشك، وجعلوه أول الواجبات. ومن لم يوجبه من الموافقين على أصل القول، قال: إنَّه لا بد من حصوله، وإن لم يؤمر به.

وهذا بناء على أصلين: أحدهما: أنَّ أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم. والثاني: أنَّ النظر يضاد العلم، فإنَّ الناظر طالبٌ للعلم، فلا يكون في حال النظر عالماً.

وكلا الأصلين باطل. أمَّا الأول، فقد عُرف الكلام فيه. وأمَّا الثاني، فإنَّ النظر نوعان: أحدهما: النظر المتضمن طلب الدليل[2]،/ وهو كالنظر في المسئول عنه ليُعلم ٧/٤١٩

---

(١) (د): ما أنطق. (رشاد).

(٢) (د): النظر الذي هو طلب الدليل. (رشاد).

ثبوته أو انتفاؤه، كالنظر في مدَّعي النبوة: هل هو صادق أو كاذب؟ والنظر في رؤية الله تعالى: هل هي ثابتة في الآخرة أو منتفية؟ والنظر في النبيذ المسكر: أحلال هو أم حرام؟

فهذا الناظر طالب، وهو في حال طلبه شاك. وليس هذا النظر هو النظر المقتضي للعلم، فإنَّ ذلك هو النظر فيما يتضمن النظر فيه للعلم، وهو النظر في الدليل، كالنظر في الآية والحديث، أو القياس الذي يُستدل به، فهذا النظر مقتضٍ للعلم، مستلزم له. وذلك النظر مضاد للعلم منافٍ له.

ولما كان في لفظ «النظر» إجمال، كثر اضطراب الناس في هذا المقام، وتناقض من تناقض منهم، فيوجبون النظر لأنَّه يتضمن العلم، ثم يقولون: النظر يضاد العلم. فكيف يكون ما يتضمن العلم مضاداً له لا يجتمعان؟

فمن فرَّق بين النظر في الدليل، وبين النظر الذي هو طلب الدليل، تبيَّن له الفرق. والنظر في الدليل لا يستلزم الشك في المدلول، بل قد يكون القلب ذاهلاً عن الشيء، ثم يعلم دليله، فيعلم المدلول، وإن لم/ يتقدم ذلك شك وطلب. وقد يكون عالماً به، ومع ٧/ ٤٢٠
هذا ينظر في دليل آخر، لتعلقه بذلك الدليل، فتوارد الأدلة على المدلول الواحد كثير، لكن هؤلاء لزمهم المحذور، لأنهم إنما أوجبوا النظر لكون المعرفة لا تحصل إلاَّ به، فلو كان الناظر عالماً بالمدلول، لم يوجبوا عليه النظر، فإذا أوجبوه لزم انتفاء العلم بالمدلول، فيكون الناظر طالباً للعلم، فيلزم أنْ يكون شاكاً، فصاروا يوجبون على كل مسلم: أنَّه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشك في الله ورسوله بعد بلوغه، سواء أوجبوه، أو قالوا: هو من لوازم الواجب.

ومن غلطهم أيضا: أنَّه لو قُدِّر أنَّ المعرفة لا تحصل إلاَّ بالنظر، فليس من شرط ذلك تأخر النظر إلى البلوغ، بل النظر قبل ذلك ممكن، بل واقع، فتكون المعرفة قد حصلت

بذلك النظر، وإن لم يكن واجباً، كما لو تعلم الصبي أم الكتاب وصفة الصلاة قبل البلوغ، فإن هذا التعلم يحصل به مقصود الوجوب بعد البلوغ، والنظر إنما هو واجب وجوب الوسائل، فحصوله قبل وقت وجوبه أبلغ في حصول المقصود.

ونظير ذلك: أن يتوضأ الصبي قبل البلوغ، والبالغ قبل دخول وقت الصلاة، فيحصل بذلك مقصود الوجوب بعد البلوغ والوقت.

والكلام في هذه المسألة له شعب كثيرة، وقد تُكلِّم عليها في غير هذا الموضع. والمقصود هنا بيان طرق كثير من أهل العلم في تصديق الرسول ﷺ، وتحقيق هذه المسألة يتعلق بمسائل: منها: أن/ الاعتقاد الجازم بلا ضرورة ولا استدلال: هل يمكن ٧/ ٤٢١
أم لا؟ وإذا أمكن: فهل يسمى علما أم لا؟

ومنها: أن لفظ «الضرورة» فيه إجمال. فقد يُراد به ما يضطر إليه الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس. وقد يُراد به ما يحصل في نفسه بدون كسبه. وقد يُراد به ما لا يقبل الشك. وقد يُراد به ما يلزم نفس الإنسان لزوماً لا يمكن الانفكاك عنه.

ومنها: أن حصول العلم في النفس قد يحصل لكثير من الناس حصولاً ضروريا، مع توهمه أنه لم يحصل له، كما يقع مثل ذلك في القصد والنية، فإنَّ الأمة متفقة على أنَّ الصلاة ونحوها من العبادات لا تصح إلاَّ بالنية، والنية من جنس القصد، والإرادة محلها القلب باتفاقهم، فلو لفظ بلسانه غير ما قصد بقلبه أو بالعكس، كان الاعتبار بقصده الذي في قلبه.

ثم إنَّ كثيراً من الناس اشتبه عليهم أمر النية، حتى صار أحدهم يطلب حصولها وهي حاصلة عنده، ويشك في حصولها في نفسه وهي حاصلة، لا سيما إذا اعتقد أنَّه يجب مقارنة النية للصلاة، فيُرى في أحدهم من الوسواس في حصولها ما يخرجه عن العقل والدين، حتى قيل: الوسوسة لا تكون إلاَّ عن خبل في العقل، أو جهل بالشرع.

وأصل ذلك جهلهم بحقيقة النية وحصولها، مع خروجهم عن الفطرة السليمة،
٧/ ٤٢٢ التي فطر الله عليها عباده. ومن المعلوم أن كل من علم/ ما يريد أن يفعله، فلا بدَّ أن ينويه ويقصده، فيمتنع أن يفعل العبد فعلاً باختياره، مع علمه به وهو لا يريده، فالمصلِّي إذا خرج من بيته وهو يعلم أنَّه يريد الصلاة، امتنع أن لا يقصد الصلاة ولا ينويها. وكذلك الصائم إذا علم أنَّ غداً من رمضان وهو ممن يصومه، امتنع أن لا ينويه. وكذلك المتطهر إذا أخذ الماء وهو يعلم أن مراده الطهارة، امتنع أن لا يريدها.

وإنما يتصور عدم النية مع الجهل بالمفعول، أو مع أنَّه ليس مقصوده المأمور به، مثل من يظن أن وقت الصلاة أو الصيام قد خرج، فيصوم ويصلي ظاناً أن ذلك قضاء بعد الوقت، فهذا نوى القضاء، فإذا تبين له بعد ذلك أن الصوم والصلاة إنما كانا في الوقت، إذا فهذا يجزئه الصلاة والصيام بلا نزاع.

وكذلك من اغتسل بالماء لقصد إزالة الوسخ، أو لتعليم الغير، فهذا لم يكن مراده بما فعله الطهارة المأمور بها. ولهذا تنازع الفقهاء في صحة الصلاة بمثل هذه الطهارة، وأمثال ذلك.

ولهذا يجد المسلم في نفسه فرقاً بين ليلة العيد الذي يعلم أنَّه لا يصومه، وبين ليالي رمضان الذي يعلم أنَّه يصومه. ويجد الفرق بين ما إذا كان مقيماً أو مسافراً يريد الصيام،
٧/ ٤٢٣ وبين ما إذا كان مسافراً لا يريد الصيام. /

فكما أن الإرادة تكون موجودة في نفس الإنسان، وقد يشك في وجودها، أو لا يُحسن أن يعبِّر عن وجودها، أو يطلب وجودها فهكذا العلم الضروري وغيره، قد يكون حاصلاً في نفس الإنسان، وهو يشك في وجوده، أو يطلب وجوده، أو لا يحسن أن يُعبر عنه، لأن وجود الشيء في النفس شيء، والعلم بوجوده في النفس شيء آخر، فالتمييز بينه وبين غيره والتعبير عن ذلك شيء آخر.

فهكذا عامة المؤمنين: إذا حصل أحدهم في سن التمييز يحصل له من الأسباب، التي توجب معرفته بالله وبرسوله، ما يحصل بها في نفسه علم ضروري ويقين قوي، كحصول الإرادة لمن علم ما يريد فعله، ثمَّ كثير من أهل الكلام يلبِّسون عليه ما حصل له ويشككونه فيه، كما أنَّ كثيراً من الفقهاء يلبِّسون على المريد الناوي ما حصل له ويشككونه فيه.

والعلم الحاصل في النفس لا تنضبط أسبابه، ومنه ما يحصل دفعه، كالعلم بما أحسه. ومنه ما يحصل شيئاً بعد شيء، كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة، والعلم بمدلول القرائن التي لا يمكن التعبير عنها.

وكذلك حصول الإرادة، فإنَّ من الأشياء ما تحصل إرادته الجازمة في النفس، كإرادة الأشياء الضرورية التي لا بدَّ له منها، كإرادة دفع / الأمور الضارة له، وكإرادة الجائع ٧/ ٤٢٤ الشديد الجوع، والعطشان الشديد العطش، لتناول ما تيسر له من الطعام والشراب.

ومنه ما يحصل شيئا بعد شيء، كإرادة الإنسان لما هو أكمل له وأفضل، فإنَّ هذا قد تحصل إرادته شيئا بعد شيء.

وكذلك إرادته لما يشك في كونه محتاجاً إليه، أو كونه نافعاً له، فإنَّ الإرادة قد تقوى بقوة العلم، وقد تضعف بضعفه، وقد تقوى بقوة نفس محبة الشيء المطلوب وضعف محبته.

ومن عرف حقيقة الأمر تبين له أن النفوس فيها إرادات فطرية، وعلوم فطرية، وأن كثيراً من أهل الكلام في العلم قد يظنون عدم حصولها، فيسعون في حصولها، وتحصيل الحاصل ممتنع، فيحتاجون أن يقَدِّروا عدم الموجود، ثمَّ يسعون في وجوده، ومن هنا يغلط كثير من الخائضين في الكلام والفقه.

وقد يكون العلم والإرادة حاصلَيْن بالفعل، أو بالقوة القريبة من الفعل، مع نوع من الذهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكر رجعت النفس إلى ما فيها من العلم والإرادة،
٧/ ٤٢٥ أو توجهت نحو المطلوب، فيحصل لها معرفته ومحبته. /

والله تعالى فطر عباده على محبته ومعرفته، وهذه هي الحنيفية التي خلق عباده عليها، كما في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ: قال: يقول الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرَّمَت عليهم ما أحللت لهم، وأمرَتْهم أن يُشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً[١].

وقد قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠].

وقال ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجِّسانه، كما تُنتَج البهيمة بهيمةً جمعاء، هل تحسُّون فيها من جدعاء؟[٢] والكلام في هذه الأمور مذكور في غير هذا الموضع.

ومن المسائل المتعلقة بهذا الباب أنَّ العلم والإيمان واجب على الناس بحسب الإمكان، فالجمل التي فرض الله تعالى على الخلق كلهم الإقرار بها مما يمكنهم معرفتها. وأمَّا التفاصيل ففيها من الدقيق ما لا يمكن أن يعرفه إلاَّ بعض الناس، فلو كُلِّف بقية الناس معرفته، كلِّفوا ما لا يطيقون، ولهذا لم يجب على كل أحد أن يسمع كل آية في
٧/ ٤٢٦ القرآن ويفهم معناها، وإن كان هذا فرضاً على الكفاية. /

---

(١) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه (٣/ ٧٢).

(٢) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه (٣/ ٧١).

ومن المعلوم أنَّه في تفاصيل آيات القرآن من العلم والإيمان ما يتفاضل الناس فيه تفاضلاً لا ينضبط لنا. والقرآن الذي يقرأه الناس بالليل والنهار يتفاضلون في فهمه تفاضلاً عظيماً، وقد رفع الله بعض الناس على بعض درجات، كما قال تعالى: ﴿فَٱنشُزُواْ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة:١١]، بل من الأخبار ما إذا سمعه بعض الناس ضرَّهم ذلك، وآخرون عليهم أن يصدِّقوا بمضمون ذلك ويعلموه. قال علي ﷺ: حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله[1]؟ وقال: عبد الله ابن مسعود ﷺ: ما من رجل يحدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلاَّ كان فتنة لبعضهم[2].

فمثل هذه الأحاديث التي سمعت من الرسول ﷺ، أو ممَّن سمعها منه، وعُلم أنَّه قالها، يجب على من سمعها أن يصدِّق بمضمونها، وإذا فهم المراد كان عليه معرفته والإيمان به. وآخرون لا يصلح لهم أن يسمعوها في كثير من الأحوال، وإن كانوا في حال أخرى يصلح لهم سماعها ومعرفتها.

والقرآن مورد يَرِدُهُ الخلق كلهم، وكلٌّ ينال منه على مقدار ما قسم الله له. قال تعالى:
٧/ ٤٢٧ ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا / فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد:١٧].

---

(١) مرّ تخريجه (١/ ٥١).

(٢) ذكره الذهبي في «تذكرة الحفّاظ» (١/ ١٥) عن ابن مسعود، ونقله ابن كثير في «التفسير» (٤/ ٥٠١) عن أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب ﷺ.

وهذا مثل ضربه الله سبحانه لما أنزله من العلم والإيمان والقلوب التي تنال ذلك؛ شبَّه الإيمان بالماء النازل، والقلوب بالأودية، فمنها كبار ومنها صغار، وبين أنَّ الماء كما يختلط بما يكون في الأرض، كذلك القلوب فيها شبهات وشهوات تخالط الإنسان، وأخبر أنَّ ذلك الزَّبَدَ يجفأ جُفاءً، وما ينفع الناس يمكث في الأرض، كذلك الشبهات تجفوها القلوب، وما ينفع يمكث فيها.

وفي الصحيحين عن أبي موسى عن النبي ﷺ أنَّه قال: مثل ما بعثني الله به من الهُدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا، فكانت منها طائفة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها طائفة أمسكت الماء فشرب الناس وسقوا ورعوا، وكانت منها
٧/٤٢٨ طائفة إنَّما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأً، فذلك مثل من فَقِهَ في/ دين الله ونفعه ما بعثني الله به من الهدى والعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أُرسلت به»[١].

وما ذكره ابن حزم من أنَّ العلم قد يحصل في القلب لا عن ضرورة ولا نظر، وردُّه على من يحصره في النوعين فمثل هذا قد يكون النزاع فيه لفظياً. وذلك أن نافي الحصر قد يريد بالضرورة ما كان عن ضرورة حسٍّ، وأولئك يجعلون ما يحصل من العلم الضروري بالحس أحد أنواع العلم الضروري وقد يريد بالضرورة ما يضطر إليه الإنسان بدون نظر في تصوره. وأولئك يريدون بالعلم الضروري والبديهي ما اضطر إليه الإنسان إذا تصور طرفيه، سواء كان ذلك التصور ضرورياً أو لم يكن، بل كثير من الناس يقول: إن جميع العلوم ضرورية باعتبار أسبابها، فإنَّ العلم الحاصل بالنظر

(١) رواه البخاري (٧٩)، ومسلم (٢٢٨٢).

والكسب والاستدلال هو بعد حصول أسبابه ضروري، يضطر إليه الإنسان، وهذا اختيار أبي المعالي وغيره.

وللناس في هذا الباب اصطلاحات متعددة، من لم يعرفها يجعل بينهم نزاعاً معنويا. وليس كذلك. كما أن طائفة منهم يجعلون العلم البديهي هو الضروري، والكسبي هو النظري. ومنهم من يفرِّق بينهما، فيجعلون الضروري ما اضطر إليه العبد من غير عمل وكسب منه، لا في/ تصور المسألة ولا دليلها ويجعلون البديهي ما بَدَهَهُ، وإن كان عن ٧/ ٤٢٩ نظر اضطر إليه من غير كسب منه، فإن العبد قد يضطر إلى أسباب العلم، وقد يختار اكتساب أسبابه. وهذا في الحسِّيَّات وغيرها، كمن يفجأه ما يراه ويسمعه، من غير قصد إلى رؤيته وسمعه، ومن يسعى في رؤية الشيء واستماعه. والأول لا يدخل تحت الأمر والنهي. والثاني يدخل تحت الأمر والنهي.

وأيضاً فمن الناس من يقول: العلوم الضرورية والبديهية يشترك فيها عامة العقلاء، ويجعل ما يختص به بعضهم ليس من هذا القسم. ومنهم من يسمَّي كل ما اضطر إليه الإنسان وبَدَهَهُ ضرورياً وبديهيا، وإن كان ذلك مختصاً بنوع من الناس، كما يختص بالأنبياء والأولياء وأهل الفراسة والإلهام.

وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى وهدايته وإلهامه، وجعله له في قلب العبد بدون استدلال، يسميه هؤلاء علماً ضروريا. وإن كان ابن حزم وأمثاله لا يسمونه ضرورياً، فهذا نزاع لفظي.

ومن حَدَّ الضروري بأنه العلم الذي يلزم نفس العبد لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه، جعل هذا كله ضروريا. وكذلك يقول كثير من شيوخ أهل المعرفة لكثير من أهل النظر: إنَّ علمنا ضروري، كما في الحكاية المعروفة التي ذكرها أبو العباس أحمد بن محمد

٧/ ٤٣٠ ابن خلف المقدسي[1]/ ورأيتها بخطه عن الشيخ أحمد الخيوقي المعروف بالكبرى[2]، قال: دخل عليَّ فخر الدين الرازي ورجل آخر من المعتزلة كبير فيهم، فقالا: يا شيخ، بلغنا أنك تعلم علم اليقين. فقلت: نعم أنا أعلم علم اليقين. فقالا لي كيف تعلم علم اليقين، ونحن نتناظر من وقت كذا إلى وقت كذا، وكلما أقام حجة أبطلتها، وكلما أقمت حجة أبطلها؟ فقلت: ما أدري ما تقولان، ولكن أنا أعلم علم اليقين. فقالا: فبيِّن لنا ما هذا اليقين. فقلت: واردات تَرِد على النفوس، تعجز النفوس عن ردها، فجعلا يرددان هذا الكلام، ويقولان: واردات ترد على النفوس، تعجز النفوس عن ردها[3].

وتعجبا من هذا الجواب، لأنَّه رحمه الله بيَّن أنَّ ذلك من العلوم الضرورية التي تلزم القلب لزوماً لا يمكنه مع ذلك دفعها. ثمَّ قالا له: كيف الطريق إلى هذه الواردات؟ فقال لهما: بأن تسلكا طريقتنا التي نأمركم بها فاعتذر الرازي بما له من الموانع. وأما المعتزلي فقال: أنا محتاج إلى هذه الواردات، فإن الشبهات قد أحرقت قلبي. فأمره الشيخ

٧/ ٤٣١ بما يفعله من العبادة والذكر وما يتبع ذلك، ففتح الله عليه بهذه الواردات. /

والمعتزلة ينفون العلو والصفات، ويسمون من أثبت ذلك مجسِّماً حشويًّا، فلما فتح الله تعالى عليه بذلك، قال: والله ما الحق إلاَّ فيما عليه هؤلاء الحشوية والمجسمة، أو كما

---

(١) هو نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلف بن راجح المقدسي الشافعي محدث (ت: ٦٣٨هـ)، انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٣/ ٧٥)، و«طبقات الشافعية» للأسنوي (١/ ٤٤٨).

(٢) هو أبو الجناب نجم الدين أحمد بن عمر الخيوقي المعروف بالكبرى الشافعي أحد المحدثين الصوفية قتله التتار فمات شهيداً في سنة (٦١٨هـ) روى عن أبي طاهر السِّلفي له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» (٢٢/ ١١١)، «تكملة الإكمال» (١١٣٤) وخيوق قرية من قرى خوارزم.

(٣) ذكر هذهِ الحكاية الشيخ في «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٢٦٥).

قال، فإنَّ عهدي بالحكاية من زمان، وكان هذا الشيخ الكبرى إذا قيل له: من قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فهو مجسم، يقول: فخذ إني حينئذ مجسِّم[١] وكان من أجلّ شيوخ وقته في بلاده، بلاد جرجان وخوارزم.

[تابع كلام ابن حزم في إبطال وجوب النظر]

قال أبو محمد بن حزم[٢]: «ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنَّه لا يشك أحد ممن يدري شيئا من السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمنانية والدهرية في أنَّ رسول الله ﷺ منذ بُعث لم يزل يدعو الناس، الجمَّ الغفير، إلى الإيمان بالله تعالى، وبه، وبما أتى به، ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عَنَدَ، ويستحلّ سفك دمائهم، وسبي نسائهم وأولادهم، وأخذ أموالهم، متقرباً إلى الله تعالى بذلك، وأخذ الجزية/ وإصغاره[٣]، ويقبل من آمن به، ويحرِّم ماله ودمه ٧/ ٤٣٢ **وأهله وولده، ويحكم له بحكم الإسلام، ومنهم المرأة البدوية، والراعي، والراعية، والغلام الصحراوي، والوحشي، والزنجي، والمسبي، والزنجية المجلوبة، والرومي والرومية، والأغثر[٤] الجاهل والضعيف في فهمه، فما منهم من أحد[٥] ولا من**

---

(١) (د): إني مجسم حينئذ. (راشد).

(٢) عاد ابن تيمية هنا إلى النقل من كتاب «الفصل في الملل والنحل» لابن حزم بعد آخر نص نقله منه بصفحة كاملة، وقد ورد من قبل في (ص٤١٩)، والنص التالي في الفصل (٣/ ٤٢-٤٣). (رشاد).

(٣) أي يستحل النبي ﷺ أخذ الجزية من أهل الكتاب ويستحل إصغار أهل الكتاب وقتئذ، وفي هذا إشارة إلى قوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة:٢٩]. (رشاد).

(٤) في «لسان العرب»: (والغثراء والغُثْر: سفلة الناس، الواحد: أغثر). (رشاد).

(٥) الفصل (١/ ٤٣): فما منهم أحد.

غيرهم قال عليه السلام: إني لا أقبل إسلامك، ولا يصحُّ لك دين إلاَّ حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه. قال: ولسنا نقول: إنه لم يبلغنا أنه قال ذلك لأحد، بل نقطع -نحن وجميع أهل الأرض- قطعاً كقطعنا على ما شاهدناه: أنَّه عليه السلام لم يقل هذا قط لأحد، ولا ردَّ إسلام أحد حتى يستدل، ثم جرى على هذه الطريقة
٧/ ٤٣٣ جميع الصحابة، أولهم عن آخرهم، ولا يختلف أحد في هذا الأمر. ومن المحال[1]/ الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون عليه السلام يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلاَّ به، ثم يتفق على إغفال ذلك أو تعمُّد ترك ذكره[2] جميع أهل الإسلام، ويبيِّنه هؤلاء الأشقياء، ومن ظنَّ أنه وقع من الدين على ما لا يقع عليه رسول الله ﷺ فهو كافر بلا خلاف. فصحَّ أن هذه المقالة خرق للإجماع، وخلاف لله ولرسوله، ولجميع أهل الإسلام قاطبة».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: قبول الإسلام الظاهر، يُجري على صاحبه أحكام الإسلام الظاهرة، مثل عصمة الدم، والمال، والمناكحة، والموارثة، ونحو ذلك. وهذا يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر، وإن لم يُعلم ما في باطن الإنسان.

كما قال ﷺ: فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها، وحسابهم على الله[3].

---

(١) الفصل: .. في هذا الأمر، ثم جميع أهل الأرض إلى يومنا هذا، ومن المحال..

(٢) الفصل: أو تعمد عدم ذكره.

(٣) رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢١، ٢٢) من حديث ابن عمر.

وقال: إني لم أؤمر أن أُنقّب عن قلوب الناس ولا أن أشق بطونهم[1]. / ٧/ ٤٣٤

ولهذا يقاتلُ الكافر حتى يسلم أو يعطي الجزية، فيكون مكرهاً على أحد الأمرين. ومن قال: لا تُؤخذ الجزية من وثنيٍّ قال: إنه يُقاتل حتى يسلم. وأمَّا الإيمان الباطن الذي ينجِّي من عذاب الله في الآخرة، فلا يكفي فيه مجرّد الإقرار الظاهر، بل قد يكون الرجل مع إسلامه الظاهر منافقاً، وقد كان على عهد رسول الله ﷺ منافقون، وقد ذكرهم الله تعالى في القرآن في غير موضع، وميَّز سبحانه بين المؤمنين والمنافقين في غير موضع.

كما في قوله: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ ﴿١٣﴾ يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَٱرْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ ٱلْأَمَانِىُّ حَتَّىٰ جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ وَغَرَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴿١٤﴾ فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ ۖ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الحديد:١٣-١٥]، وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم / مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤﴾ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ٧/ ٤٣٥
ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات:١٤-١٥].

وهؤلاء قد قالت طائفة: إنَّهم أسلموا ظاهراً مع كونهم منافقين. وقال الأكثرون: بل كانوا مسلمين غير منافقين ولا واصلين إلى حقيقة الإيمان، فإنّه قد قال فيهم: ﴿وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات:١٤].

---

(١) رواه البخاري (٤٠٩٤)، ومسلم (١٠٦٤).

والمنافق عمله حَابطٌ لا يتقبله الله، ومن هذا الباب قوله ﷺ «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[١] وغير ذلك من الأحاديث التي تُكُلِّم عليها في غير هذا الموضع، فإنَّ مسألة الإيمان والكفر والنفاق متعلقة بمسألة أوَّل الواجبات، ووجوب النظر، وبالفاسق المِلِّي، وتكفير أهل البدع، وغير ذلك من المسائل التي تكلم عليها الناس. / ٧/٤٣٦

وبهذا أجابوا عن هذه الحجة، فإنَّه لما قيل لهم: أجمع المسلمون على أنَّ الكافر إذا أراد أن يسلم يُكتفى منه بالإقرار بالشهادتين، قالوا: إنَّما نجتزئ منه بذلك لإجراء أحكام الإسلام عليه. فإن صاحب الشرع جعل ذلك أمارة لإجراء الأحكام.

ولو كان ذلك إيماناً حقيقياً لما قال في حق النسوة المهاجرات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ﴾ [الممتحنة:١٠] ثم يقول: من ترك ملَّة من الملل وعاد إلى ملتنا، فلا بدَّ له من حامل يحمله عليه، فإن كان الذي يحمله عليه ما عَلِمَه من فساد ملّته وعقيدته، وصحة دين الإسلام، فهذا القدر كافٍ من النظر والاستدلال على الجملة، وإن كان الذي يحمله رهبةً منَّا، أو رغبة فيما أعطانا الله من المال وغيره، فهجرته إلى ما هاجر إليه.

[تابع كلام ابن حزم]

قال أبو محمد[٢]: «فإن قالوا: فما كانت حاجة الناس إلى الآيات والمعجزات؟ وإلى احتجاج الله عليهم بالقرآن وإعجازه؟ وبدعاء اليهود إلى تمنِّي الموت، ودعاء

(١) الحديث رواه البخاري (٥٢٥٦)، ومسلم (٥٧)، وقد طبعت مؤخراً رسالة للمصنف رحمه الله في الكلام على هذا الحديث.

(٢) في الفصل (٣/ ٤٣). (رشاد).

النصارى إلى المباهلة وشق القمر؟ قلنا/ وبالله التوفيق: قد قلنا: إنَّ الناس قسمان: ٧/ ٤٣٧
قسم لم تسكن نفوسهم[1] إلى الإسلام، ولا دخلها التصديق، فطلبوا منه عليه السلام البراهين، فأراهم المعجزات، فانقسموا قسمين: طائفة آمنت، وطائفة عندت وجاهرت فكفرت، وأهل هذه الصفة اليوم هم الذين يلزمهم طلب الاستدلال فرضاً ولا بد، وقسم وفَّقهم الله تعالى لتصديقه عليه السلام، وخلق في نفوسهم الإيمان، كما قال تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَـٰنِ إِن كُنتُمۡ صَـٰدِقِينَ﴾ [الحجرات:١٧]، فهؤلاء آمنوا له عليه السلام بلا تكليف آية، وأهل هذه الصفة هم اليوم المعتقدون للإسلام حقًّا بلا معرفة باستدلال. قال أبو محمد: ويلزم أهل هذه المقالة أن جميع أهل الأرض كفار إلاَّ الأقل[2]، وقد قال بعضهم: إنهم
مستدلون. قال: وهذه مجاهرة هو يدري أنَّه فيها كاذب، وكل من سمعه يدري/ ٧/ ٤٣٨
أنه فيها كاذب، لأنَّ أكثر العامة من حاضرة وبادية لا يدري ما معنى الاستدلال، فكيف يستعمله؟».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: لفظ الاستدلال فيه إجمال، فإن أُريد العبارة عن نظم الأدلة، والجواب عن الممانعات والمعارضات، فهذا قد يُقال: إنَّه لا يحسنه إلاَّ من يحسن الجدل. وأما الاصطلاح المعيّن، والترتيب المعين، أو اللفظ المعيّن، فهذا بمنزلة اللغات، لا يعرفه إلاَّ من يعرف تلك اللغة، وليس هذا واجباً بلا ريب.

---

(١) الفصل: قلوبهم.
(٢) الفصل: كفار لا الأقل.

وإن أُريد به نفس طلب العلم بالشيء بالدليل والنظر فيما يدلُّ على الشيء، فهذا مركوز في فطرة جميع الناس، فإنَّه ما منهم أحد إلاَّ وعنده من نوع النظر والاستدلال، بل ومن نوع الجدال، بحسب ما هداه الله إليه من ذلك.

وقد قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف:٥٤] والإنسان يجادل بالباطل ليدحض به الحق، من غير معرفة بقوانين الجدل، فكيف لا يجادل بالحق؟.

والناس من النظر والمناظرة في صناعاتهم وأمور دنياهم، ما يبين أنَّ النظر والمناظرة مركوز في فطرهم، فكيف في أمور الدين؟

والله سبحانه يقول: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى:٢-٣] وقال
٧/ ٤٣٩ تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه:٥٠]. /

وهذا الذي ذكره ابن حزم هو قول كثير من الأشعرية، فإنهم متنازعون في النظر، هل هو فرض على الأعيان أو على الكفاية؟ وفي الواجب: هل هو المعرفة أو الاعتقاد الجازم المصمم؟ وهل يسمَّى ذلك علماً أم لا؟

[كلام الجويني في نفي وجوب النظر]

وكان أبو المعالي يقول: «لم يُكلَّف الناس العلم، فإنَّ العلم في هذه المسائل عزيز لا يُتلقَّى إلاَّ من النظر الصحيح التام، فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق، وإنما كُلِّفوا الاعتقاد السديد مع التصميم وانتفاء الشك والتردد، ولو سَمَّى مسمٍّ مثل هذا الاعتقاد علماً، لم يمنع من إطلاقه».

قال: «وقد كنا ننصر هذه الطريقة زماناً من الدهر، وقلنا: مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة، فإنَّه اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم، ثمَّ بدا لنا أنَّ العلم ما كان صدوره عن الضرورة أو الدليل القاطع».

قال: «وهذا الاعتقاد الذي وصفناه لا يتميز في مبادئ النظر حتى يستقرَّ ويتميز عن اعتقاد الظان والمخمِّن»[١].

[كلام أبي إسحاق الإسفراييني]

وقال أبو إسحاق الإسفراييني في آخر مصنفاته: «من اعتقد ما يجب/ اعتقاده: هل يكتفى به؟ اختلف الأصحاب فيه: فمنهم من اكتفى به، ومنهم من شرط إقرار هذه العقائد بالأدلة». ٧/ ٤٤٠

[تعليق ابن تيمية]

قلت: والذين أوجبوا النظر من الطوائف العامة نوعان: أحدهما: من يقول: إنَّ أكثر العامة تاركوه، وهؤلاء على قولين: فغلاتهم يقولون: إنَّ إيمانهم لا يصح. وأكثرهم يقولون: يصح إيمانهم تقليداً، مع كونهم عصاة بترك النظر. وهذا قول جمهورهم.

وقد ذكر هذا طوائف من الحنفية وغيرهم، كما ذكر من ذكر من الحنفية[٢] في «شرح الفقه الأكبر» فقالوا: قال أبو حنيفة وسفيان ومالك والأوزاعي وعامة الفقهاء وأهل الحديث بصحة إيمان المقلّد، ولكنه عاصٍ بترك الاستدلال.

[كلام شارح الفقه الأكبر لأبي حنيفة]

وقال الشارح[٣]: «هذا يفيد فائدتين: إحداهما: أنَّ الإيمان بالتقليد صحيح، وإن لم يهتد إلى الاستدلال، خلافاً للمعتزلة والأشعرية، فإنهما لا يصححان إيمان المقلِّد

---

(١) بحثت عن هذه النصوص في كتب الجويني: «الإرشاد»، و«الشامل»، و«لمع الأدلة»، و«العقيدة النظامية» فلم أجدها. (رشاد).

(٢) س: وغيرهم مما ذكر من الحنفية. (رشاد).

(٣) الكلام التالي في رسالة «شرح الفقه الأكبر» لأبي حنيفة والشرح منسوب لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، (ص٨، ط.حيدر آباد ١٣٦٥). (رشاد).

٧/ ٤٤١ **والإيمان بالتقليد[١]، ويقولان بكفر العامة». /**

قال[٢]: «**وهذا قبيح من أقبح القبائح لأنَّه يؤدي إلى تفويت حكمة الله تعالى في الرسالة والنبوة، لأنَّ من أعطى الرسالة والنبوة أُمر بعرض الإسلام أولاً على الكفرة، فلو كان الإسلام لا يصحُّ بالعرض والتقليد، لفات[٣] الحكمة في الرسالة، إلا أنَّ درجة الاستدلال أعلى من درجة التقليد ألف مرة، وكل من كان في الاستدلال والاستنباط أكثر، كان إيمانه أنور**» وذكر كلاماً آخر.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: القول القبيح الباطل تكفير من حكم الشارع بإيمانه، وهم المؤمنون من العامة وغيرهم، الذين لم يسلكوا الطرق المبتدعة، كطريقة الأعراض ونحوها. وأمَّا كون إيمان العامة تقليداً أو ليس تقليدا؟ وهل هم عصاة أو ليسوا عصاة؟ فهذا كلام آخر.

وأمَّا المعتزلة والأشعرية فلهم في ذلك نزاع وتفصيل معروف.

والنوع الثاني من موجبي النظر -وهم جمهورهم- يقولون: إنَّه متيسر على العامة، كما يقوله القاضي أبو بكر والقاضي أبو يعلى وغيرهما، ممن يقول ذلك.

[كلام أبي يعلى في وجوب النظر]

قالوا: «**فإن قيل: فتقولون بوجوب معرفة الله، ومعرفة نبوة رسله، في حق كل**
٧/ ٤٤٢ **مكلَّف من أهل النظر والعامة، وجفاة/ الأعراب والأكراد، وأهل القصبة**

---

(١) شرح الفقه: لا يصححان الإيمان بالتقليد. (٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) شرح الفقه: لفاتت.

والرستاق[1]، ومن يقصر فهمه عن معرفة الدقيق وأدلة التفصيل؟ قيل: نعم، لأنَّه ليس في جميع من ذكرت من يُعرف فهمه ويقصر علمه عن معرفة الحدَث والمحدِث عند مشاهدة تغير العالم، وما يحدث ويتجدد في أجسامه، من الزيادة والنقصان والنماء وتغير الحالات، وما تجد عليه النطفة من التصور والانتقال من حال إلى حال، وإن قصرت عبارته عن أن يقول: إنَّ هذه أمور متجددة طارئة، وإنَّه لا بدَّ للصنعة من صانع، وللكتابة من كاتب. وقد عَلِمَ أنَّ انتقال النطفة، إلى أن تصير إنساناً أو بهيمة، أعظم في الأعجوبة، من تحول الفضة خاتماً، والخشبة سريراً وباباً، والغزل ثوباً منسوجا، وإن لم يعبِّر عن ذلك بعبارات المتكلمين، وألفاظ الناظرين، وكما يُفرِّق بين خبر الواحد الذي لا يوجب العلم، وبين خبر التواتر الموجب للعلم، وكما تجد في أنفسها الفرق بين الظن والتقليد، وبين المشاهدة وعلم اليقين، وإن تعذر عليها الفصل بين ذلك أجمع من طريق العبارة. وإذا كان كذلك وجب أن يكون لجميعهم سبيل إلى معرفة الحدوث والمحدِث». هذه عبارة القاضي أبي يعلى، وغيره من هؤلاء الذين وافقوا القاضي أبا بكر على طريقته.

[كلام ابن الزاغوني عن وجوب النظر]

وكذلك قال ابن الزاغوني، وهو من القائلين بوجوب النظر/ والاستدلال، وحَكَى ٧/ ٤٤٣
ذلك عن عامة العلماء، كما ذكره القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وأبو الخطاب، وغيرهم.

---

(١) في «القاموس المحيط»: (والقصبة: البئر الحديثة الحفر، والقصر أو جوفه، والمدينة، أو معظم المدن، والقرية) وفي «لسان العرب» مادة (رستق): (الزرداق والرستاق واحد، فارسي معرّب، والجمع رساتيق، وهي السواد). (رشاد).

قال: «والذي فرضه الله على الأعيان على ضربين: أحدهما: ما لا يتم الإيمان إلاَّ به، وهو معرفة الله وتوحيده، وأنَّه صانع الأشياء، وأنَّ الكل عبيده، وأمثال ذلك. فهذا يستوي في لزومه العالم والعامي، ونعني بقولنا: العالم، الذي تبصَّر وتدرَّب وعرف الحجة من الشبهة، وتبحَّر في مواقف الاجتهاد للمعرفة، وانتصب دافعاً بالحق شبه أهل الاعتراض، على وجه يترجح به الثقة، ويساعده بالفهم اليقين والمعرفة. ونعني بالعامي من فُصِل عن أرباب الاختصاص في إحراز العلم وكثرة التبحر، وإنما سُمي عامياً من جهة قلة العدد في خواص العلماء، بالإضافة إلى من بقي، فخواص العلماء في كل زمان آحاد يسير عددهم، والناس غير أعمّ وجودا، وأكثر عددا. فلهذا سُمِّيَ من قلّ علمه عامياً ومن جملة العامة ولسنا نريد بالعاميّ من لا معرفة له بشيء من العلم بحالٍ. فإذا ثبت هذا، فسائر العامة مؤمنون عارفون بالله في عقائدهم وديانتهم، غير مقلِّدين في شيء قدّمنا ذكره».

قال: «وذهبت طوائف من المعتزلة والقدرية إلى أنَّه لا يعرف الله إلاَّ العلماء،

٧/ ٤٤٤ فأما العوام فلا يُحكم بصحة إيمانهم ولا بمعرفتهم لله». /

قال: «والدليل على إبطال قولهم هو أنَّا نقول: حقيقة الإيمان العائد إلى المعتقد هي طمأنينة النفس، وسكون القلب إلى معرفة ما يعتقد، بإسناد ذلك إلى دليل يصلح له. وهذا لا يُعدم في حق أحدٍ من العامة. وبيان ذلك: أنَّه لو قيل لأحد من العوام: بم عرفت ربك؟ لقال: بأنه انفرد ببناء هذه السماء ورفعها، فلا يشاركه في هذا موصوف بجسم ولا جوهر. وهذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [الغاشية:١٨]، ومن سائر الآيات التي فيها ذكر السماء والاعتبار بها، وهذه

الآيات هي الأصل عند العلماء، وإنما ينفردون عن العامة في هذا ببسيط البيان المليح، والتشقيق، والغامض الدقيق. وفي بيان حِكَمٍ يدركها العامي فهماً بجنانه، ويقصر عن شرحها بلسانه، فهما[1] في ذلك كرجلين اتفقا في العلم بمسألة، وأحدهما في الكشف أبسط باعاً، وأفصح شرحا. وهذا يرجع إلى شيء، وذلك أنَّه قد ثبت أن الله تعالى كلَّف الكل معرفته، وضمن فيما كلَّف أنَّه لا يزيد تكليفه على مقدار الوسع، بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦] وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق:٧]، فحقيقة المعرفة بالشيء إنما هي الوقوف عليه بالعلم على ما هو به، ولا يُوصل إلى ذلك في/ حق الله إلا باستناد المعتقد فيه إلى دليله، فلو ٧/ ٤٤٥ كان الدليل لا يدخل الوقوف عليه في طوق العامي، لأدّى ذلك إلى تكليفه ما ليس في وسعه، وهذا خلاف ما نصّ الله عليه.

دليل آخر: وهو أنَّا إذا تأملنا أدلة التوحيد، وما يجب على العامي ترك التقليد فيه، وجدناه سهلاً في مأخذه، قريباً في تناوله، تشتاق النفوس إليه بأنسها، ويستند ذلك إلى شيئين: أحدهما: أن ذلك منوط بالعقل، ولأجل هذا ادّعى خصومنا أنَّ المعرفة وجبت بالعقل، والعوام عقلاء.

ويظهر ذلك شرعاً وعقلا: أمَّا الشرع فلا يُكلِّف إلاَّ عاقلا، وهو تسليم أموالهم إليهم لرشدهم، ولا رشيد إلاَّ عاقل. وأما طريق العقل فبما يظهر من ذلك في تدبيرهم، وتدقيق حيلهم، وخفيّ مكرهم، في تقاسيم أحوال الدنيا.

---

(١) أي العالم والعامي. (رشاد).

وقد سطر الناس في ذلك كتباً، وصنفوا فيها من فنون المكر والحيل، وتدقيق الآراء في أنواع التدبير ما فيه غُنية لمن تأمله.

والثاني: أنَّ أدلة ذلك جليّة في أعلى مقامات الإيضاح والكشف، حتى تجد
٧/ ٤٤٦ النفوس بها مستأنسة، وذلك مثلما يستدل/ العامي على معرفة أنَّ له خالقاً، فيعلم عند تأمل نفسه أنَّه جسم مجموع مفعول مصنوع، وهو عاجز في نفسه عن صنع ذاته وصفاته من وجوه.

أيسرها أنَّ الصانع من شرطه أن يتقدم على المصنوعات، فإذا ثبت ذلك في نفسه، واستقر ذلك في أمثاله من جنسه، واستوى العالم كله عنده في أنَّه يشاركه في صفات نفسه، اقتضى ذلك إثبات صانع آخر، يخالفهم في استحقاق الجمع لحقيقة الوحدة، ويتحقق فيه شرط السبق إلى غير غاية.

وهذا وأمثاله معروف عند العامة، لا يخفى عليهم، وإن عجزوا في بعضه عن الإفصاح بشرحه، والمأخوذ على المكلَّف فهمه ومعرفته، على وجه يزول عنه الشك، ويبعد فيه الريب، ويستضيء به العقل، وتثق به النفس.

وهذا سهل لا تقصر العامة عن معرفته، فلهذا قضينا لهم بالإيمان والمعرفة، وهذا جليٌّ واضح. ولكونه حقاً في نفسه، صحيحاً في معناه، سوَّى الله في أحكامه بين العالم والعامي، في أحكام ذلك العامة، وهي الخطاب بالأمر والنهي، وإقرارهم
٧/ ٤٤٧ على حكم القبول في المعقود من الأنكحة والبيوع، وأداء الفرائض/ واجتناب المحارم، والغسل والتكفين، والصلاة عليهم، والدفن في مقابر المسلمين إلى قبلتهم، والتوارث منهم، وذلك يوجب لهم القضاء بالإيمان والمعرفة».

قال: «واحتجَّ المخالف بأنَّ حقيقة المعرفة هو العلم بالشيء، أو العلم بالمعلوم، وإنَّما يكون ذلك إذا وصل صاحبه إلى اليقين فيه، وإذا لم يكن قادراً على بصيرة دليل يكشفه، ولا على دفع شبهة يحلها، لم يكن على يقين فيما علمه، لأنَّه قد يَعْتَرِض عليه، فيما عنده شك، ما يوجب نقلته عمَّا كان عليه، أو يعرض له من الشكوك، ما يزيل الثقة بما عنده.

ومن هو على هذه الصفة فهو ناقص المعرفة، وتجويز النقصان في هذا يوجب أنَّه لم يتعلق بما مثله يصلح أن يكون كافياً في مقصوده، شافياً في مراده، وإلاَّ فحقيقة المعرفة لا تدخلها التجزئة، فيثبت منها بعض دون بعض. فبان بهذا أنَّ كل من كان في عداد العامة، فهو غير عارف على الحقيقة، ومن ليس بعارف لم يثبت له تسمية ما يستحقه أهل المعرفة من ذلك».

قال: «والجواب أن ما أسلفناه في أول المسألة، هو جواب عمَّا/ ذكروه، وهو أنَّه ٧/٤٤٨
إذا أضاف ما علمه إلى دليل مثله لا يفسد، وقد استحكمت ثقة المعترف به في مدة حياته، لا يعتريه فساد، ولا يدخله نقص، واتفق على ذلك من يساويه في معرفته، ومن يزيد عليه في مقام العلم والاجتهاد، فقد استحكمت ثقته به من وجهين: أحدهما: علمه وتجربته. والثاني: اتفاق أهل الملة على صحته. ومثل هذا لا يعارضه شكٌّ يخرج المتمسك به عن الثقة، فإنَّه قد ثبت عند العامة عموماً، لا يختلف فيه أحدٌ منهم، أن كل جسم مبني مجموع محدث، كان بعد أن لم يكن، ويُتوهم نقضه، كما يتحقق بناؤه، وإن كان كل واحد منهم ليس بفاعل نفسه، ولا فعله مثله، ويتحقق أن من شرط الفاعل أن يكون سابقاً على المفعول، فإذا تساوت الأجسام في هذا، دلّ على أن الفاعل لها غيرها، وهو من لا يشاركها فيما أوجب لها العجز،

وهذا جلي واضح لا يمكن دفعه، ولا تقابله شبهة تؤثر فيما استقرَّ عند العالم به. وهذا كافٍ لا يقصر عنه عامي، ولا يقدر على الزيادة فيه عالم، إلاَّ بتحسين العبارة فيه، أو حذف مواد الشبهة عنه. وهذا أمر زائد على مقدار فهمه، والثقة بصحته، ولهذا كان من فرائض الكفايات». / ٧/ ٤٤٩

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: إنَّ جمهور العامة لا يعرف هذا الدليل، بل ولا يعرف مسمَّى الجسم في اصطلاح المستدلين به، ولا يعرف أنَّ الهواء يُسمى جسماً، بل أكثر الناظرين في العلم، من أهل الفلسفة والكلام، والفقه والحديث والتصوف، لم يعرفوا صحة هذا الدليل، بل قالوا: إنَّه باطل. والسلف والأئمة جعلوا هذا من الكلام المبتدع الباطل، ولم يدع أحد من الأنبياء وأتباعهم أحداً إلى الاستدلال على معرفة الله بهذا الطريق، وإنما ابتدعه في الإسلام، من كان مبتدعاً في الإسلام، من الجهمية والمعتزلة ونحوهم. ولكن الذي يعرفه العامة والخاصة، أنَّ كل واحد من الآدميين محدَث، كان بعد أن لم يكن، وأنه ليس بفاعل نفسه، ولم يفعله مثله.

ولهذا استدلَّ سبحانه بذلك، في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور:٣٥]، وكذلك يعلمون حدوث ما يشهدون حدوثه، ويعلمون أنواعاً من الأدلة غير هذا.

[تابع كلام ابن الزاغوني]

قال أبو الحسن ابن الزاغوني: «وأما قولهم: إنَّه قد يعترض عليه من الشبهة ما يوجب تفلّته، ويرفع ثقته، فليس كذلك، من وجهين: أحدهما: أنَّ خيالات الشبه

لا تكافي فيما ذكرنا، فما يقصر من الشبه/ فتقصيره يظهر سريعا. والثاني: أنه إذا طرأ ٧/ ٤٥٠
على العامي شبهة، فإنَّه لا يزال يسأل عنها، ويبالغ في التفتيش والتنقير، حتى يخبره العلماء الربَّانيون في ذلك بما تقوى به ثقته».

قال: «وأما قولهم: إنَّ المعرفة ناقصة في حقه، فإن أردتم أنها ناقصة من حيث إنه لا يصل إلى مطلوب المسألة، فهذا محال، لا فهذا مما لا يدخله نقص، وذلك لأنَّ الإنسان: إما عارف بالمسألة، أو غير عارف، ولا واسطة بينهما وإن أردتم بالنقص من طريق العدد في المسائل أو في الدلائل فصحيح، غير أنَّه يُفصل به بين علم الأعيان وعلم الكفاية، وذلك غير قادح في ثبوت المسألة بدليلها الذي لا غنى عنه ولا زيادة عليه».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا مبني على أنَّ المعرفة بالله تعالى لا تتفاضل، وأنَّ الشيء لا يكون معلوماً من وجه، مجهولاً من وجه. وهذا أحد القولين للناس في هذه المسألة، وهو قول طائفة من أهل الحديث والفقهاء، من أصحاب أحمد وغيرهم، وقول كثير من أصحاب الأشعري، أو أكثرهم، وهو قول جهم بن صفوان وكثير من المرجئة.

لكن جمهور الناس على خلاف هذا. وقد ذكر القاضي أبو يعلى في ذلك عن أحمد
روايتين. وهذا يشبه تنازع الناس في العقل: هل/ يتفاضل؟ فمذهب الجمهور أنه ٧/ ٤٥١
يتفاضل، وهو قول أكثر أصحاب أحمد، وغيرهم من العلماء، كالتميمي، والقاضي، وأبي الخطاب، وغيرهم من العلماء.

وقالت طائفة: لا يتفاضل. وهو قول أكثر أصحاب الأشعري، وابن عقيل، وغيرهم.

وهو يشبه تنازعهم في أنَّ بعض الواجبات: هل تكون أوجب من بعض؟ فابن عقيل وغيره ينكرون التفاضل في هذا. وجمهور الفقهاء يجوِّزون التفاضل في هذا. والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنَّ الذين يقولون بوجوب النظر والاستدلال على الأعيان، أو يقولون: إن الإيمان لا يصح إلاَّ به، لأن المعرفة واجبة، والمعرفة لا تتم إلاَّ به، فقول جمهورهم: إنَّ المراد بذلك هو العلم الذي يقوم بالقلب، لا العبارة عنه، ولا يوجبون نظم الدليل بالعبارة، ولا القدرة على جواب المعارض، ويقولون: إنَّ العلم بالدليل أمر متيسّر على العامة، وإنَّ العامة المؤمنين قد حصل لهم في قلوبهم النظر والاستدلال المفضي إلى العلم، وإن لم يكونوا قادرين على نظم الدليل وبيانه بالعبارة.

٧/ ٤٥٢ وهذا موجود في عامة ما يقوم بالنفس من علم، وحب وبغض،/ ولذة وألم، وغير ذلك، يكون ذلك موجوداً في النفس، يعلم به الإنسان، ولكن وصف ذلك وبيانه، والتعبير عنه، شيء آخر.

وليس كل من علم شيئاً أمكنه أن يصفه، ولهذا يسمى مثل هذا متكلما. ومعلوم أنَّ العلم ليس هو الكلام. ولهذا يُقال: العلم علمان: علم في القلب، وعلم في اللسان، فعلم القلب هو العلم النافع، وعلم اللسان هو حجة الله على عباده. وقد رُوي ذلك عن الحسن عن النبي ﷺ مرسلا، وقد قيل: إنه من كلام الحسن، وهو أقرب[1].

---

(١) رواه الدارمي (٣٦٤) من قول الحسن، ورواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٤٣٦١) عن الحسن مرسلاً.

وروي الحديث موصولاً عن أنس بن مالك رواه أبو الشيخ في «الطبقات» (٤/ ١٠١)، وعن جابر رواه الخطيب في «التاريخ» (٤/ ٣٤٦)، وكلاهما لا يصح.

وأخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (١٨٢٥) ومن قول الفضيل بن عياض.

وقال: عبد الله بن مسعود ﷺ: إنكم في زمان كثير فقهاؤه، قليل خطباؤه، كثير معطوه، قليل سائلوه. وسيأتي عليكم زمان كثير خطباؤه، قليل فقهاؤه، قليل معطوه، كثير سائلوه[١].

فالفقيه الذي تفقّه قلبه، غير الخطيب الذي يخطب بلسانه، وقد يحصل للقلب من الفقه والعلم أمور عظيمة، ولا يكون صاحبه مخاطِبا/ بذلك لغيره، وقد يخاطب غيره ٧/ ٤٥٣ بأمور كثيرة من معارف القلوب وأحوالها، وهو عارٍ عن ذلك، فارغ منه.

وقد أخرجا في الصحيحين عن أبي موسى عن النبي ﷺ أنَّه قال: مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأُتْرُجَّة: طعمها طيب وريحها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن كمثل التمرة: طعمها طيب ولا ريح لها، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن كمثل الريحانة: ريحها طيب وطعمها مرّ، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة: طعمها مر ولا ريح لها[٢].

فبين ﷺ أنَّ الإنسان قد يقرأ القرآن فيتكلَّم بكلام الله وهو منافق، ليس في قلبه إيمان، وآخر يكون مؤمنا قلبه، فيه من معرفة الله تعالى وتوحيده، ومحبته وخشيته، ما هو أعظم الأمور، وهو لا يتكلم بالقرآن الذي هو كلام الله تعالى.

ولهذا قال جندب بن عبد الله، وابن عمر، وغيرهما: تعلمنا الإيمان، ثمَّ تعلمنا القرآن، فازددنا إيمانا. وأنتم تتعلمون القرآن، ثم تتعلمون الإيمان[٣]. / ٧/ ٤٥٤

---

(١) رواه مالك في «الموطأ» (٤١٧) وذكر فيه: قليل قراؤه ورواه البخاري في «الأدب المفرد» (٧٨٩) بلفظ: خطباؤه.

(٢) رواه البخاري (٤٧٣٢)، ومسلم (٧٩٧).

(٣) رواه الحافظ البخاري في كتابه «التاريخ» (٢/ ٢٢١)، وابن ماجه في «السنن» (٦١)، وأبو الشيخ في =

وقد قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى:٥٢-٥٣].

وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان، عن النبي ﷺ أنَّه قال: إن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، فعلموا من القرآن وعلموا من السنة[1].

فأخبر أنَّه أنزل الإيمان في القلوب. وقد تقدم قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد:١٧]. وهذا مثل ضربه الله لما أنزله في القلوب من الإيمان والقرآن، وشبَّه القلوب بالأودية، وشبَّه ما يخالط القلوب من
٧/ ٤٥٥ الشهوات والشبهات بالزبد الذي/ يذهب جفاء، يجفوه القلب ويدفعه، وشبَّه ما يبقى في الأرض من الماء النافع بما يبقى في القلوب من الإيمان النافع.

وتقدّم أيضاً حديث أبي موسى عن النبي ﷺ أنَّه قال: مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا، فكانت منها طائفة قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها طائفة أمسكت الماء، فشرب الناس وسقوا وزرعوا،

=«الطبقات» (٤/ ٧١)، وعبد الله بن الإمام أحمد في «السنة» (٧٩٩، ٨٢٥)، والطبراني في «الكبير» (١٦٧٨)، وأبو عبد الله بن منده في «الإيمان» (٢٠٨)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٥١)، وابن عدي في «الضعفاء» (٢/ ٢٥٠)، وابن بطة العكبري في «الإبانة» (١١٢٢)، عن جندب بن عبد الله البجلي.

(١) رواه البخاري (٦١٣٢)، ومسلم (١٤٣).

وكانت منها طائفة إنما هي قيعان: لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً، فذلك مثل من فَقِهَ في دين الله ونفعه ما بعثني الله به من الهدى والعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"[1].

فقسم ﷺ الناس فيما بُعث به من الهدى والعلم، الذي شبَّهه بالغيث، إلى ثلاثة أقسام: فقسم قبلوه فانتفعوا به في نفوسهم علماً وعملا. وقسم حفظوه وأدوه إلى غيرهم. وقسم ثالث لا هذا ولا هذا.

وقوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشورى:٥٢] نظير قوله: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي ۖ وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾ [سبأ:٥٠]. / ٧/٤٥٦

ففي هاتين الآيتين بيَّن سبحانه أنَّ الإيمان والهدى حصل بالوحي النازل، لا بمجرد العقل الذي كان حاصلا قبل الوحي.

والناس متنازعون في المعرفة: هل حصلت بالشرع، أو بالعقل؟ وهل وجبت بهذا أو بهذا؟

والنزاع في هاتين المسألتين موجود بين عامة الطوائف، من أصحاب أحمد وغيره.

فإنَّ الناس لهم في العقل: هل يُعلم به حسن الأشياء وقبحها؟ والوجوب والتحريم، قولان مشهوران: أحدهما: أنَّه لا يعلم به ذلك، وهو قول الأشعري وأصحابه، وابن حامد، والقاضي أبي يعلى، والقاضي يعقوب، وابن عقيل، وابن الزاغوني، وغيرهم من أصحاب أحمد، وكثير من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما.

---

(١) سبق الحديث (ص٧/ ٤٢٨-٤٢٩).

والثاني: أنَّه يُعلم ذلك وهذا قول المعتزلة والكرَّامية وغيرهم. وهو قول أبي الحسن التميمي، وأبي الخطاب، وغيرهما من أصحاب أحمد. وذكر أبو الخطاب أنَّه قول جمهور العلماء، وهو قول كثير من أئمة الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم، كأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني، وأبي نصر السجزي. وقول كثير من أصحاب مالك والشافعي، وهو الذي ذكره أصحاب أبي حنيفة، وذكروه عن أبي حنيفة نفسه.

وقد بسط الكلام على هذه المسألة، وما فيها من التفصيل، في غير هذا الموضع.

٧/ ٤٥٧ وكذلك المعرفة: هل تحصل بالعقل أو بالشرع؟. فيها/ نزاع بين العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم من العلماء.

وحقيقة المسألة: أن المعرفة منها ما يحصل بالعقل، ومنها ما لا يُعرف إلاَّ بالشرع. فالإقرار الفطري: كالإقرار الذي أخبر الله به عن الكفار، قد يحصل بالعقل، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان:٢٥].

وأما ما في القلوب من الإيمان المشار إليه في قوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى:٥٢] فلا يحصل إلا بالوحي، كما في قوله: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ﴾ [سبأ:٥٠].

ومما يتعلق بهذه المسألة الكلام فيما يلهمه الله تعالى المؤمنين، من الإيمان كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى﴾ [المائدة:١١١].

وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام:١٢٥] وقوله: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر:٢٢].

وقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور:٣٥-٤٠]. / ٧/ ٤٥٨

وقوله: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات:٧].

وقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة:٢٢] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس:٢٥].

وأمثال ذلك مما يبين أن ما يحصل في القلوب من الهدى والنور والإيمان هو من الله تعالى بفضله ورحمته.

وهذا يتعلق بمسألة القدر. ولما كانت المعتزلة قدرية تنكر أن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد، ويقولون: إنَّ ما يحصل للعبد من الإيمان، لم يحصل من الله تعالى، بل قد أعطى الكافر من أسباب الإيمان مثل ما أعطى المؤمن، وليس له نعمة على المؤمن، أعظم من نعمته على الكافر، ولكن نفس القدرة التي بها آمن هذا بها كفر هذا، وكل منهما رجَّح أحد مقدوريه بلا سبب يوجب الترجيح، لأن القادر المختار يرجِّح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح. وأمَّا من قال منهم بقول أبي الحسين: إنَّ الفعل لا يحصل مع القدرة إلا بالداعي، وإنَّ الله يخلق الداعي، وأنَّه يجب وجود المقدور عند وجودهما، فهذا موافق لأهل السنة في المعنى، وإن أظهر نزاعهم. / ٧/ ٤٥٩

والمعتزلة كانوا هم أئمة الكلام في وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك، وصاروا يقولون: إنَّ الإيمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون اكتسابه له، لا يمكن عندهم أن يحصل بعلم ضروري يجعله الله في قلب العبد، ولا بإلهام وهداية منه، يختص بها من يشاء من عباده.

ولهذا خالفهم المثبتون للقدر، كالأشعري وغيره، وقالوا: يمكن أن يُعلم بالاضطرار ما يُعلم بالنظر، فإنَّ هذا عندهم ليس أمراً لازما، لكنه بحسب العادة.

والمعتزلة يقولون: إنَّ الإيمان إذا كان موهبة من الله تعالى للعبد، وتفضلاً منه عليه، لم يستحق العبد الثواب.

وأهل السنة يقولون: هو محسن إلى العبد متفضل عليه، بأنْ أرسل إليه الرسول ﷺ، وأن جعل له السمع والبصر والفؤاد الذي يعقل به، وأن هداه للإيمان، وأن أماته عليه، فكل هذا إحسان منه إلى المؤمن وتفضل عليه، وإن كان هو قد كتب على نفسه الرحمة، وكان حقاً عليه نصر المؤمن، وحق العباد عليه إذا وحَّدوه ألاّ يعذبهم، فذاك حق أوجبه بنفسه، بكلماته التامات وبما تستحقه نفسه المقدَّسة من حقائق الأسماء والصفات، لا أنَّ شيئاً من المخلوقات أوجب عليه شيئاً، أو حرم عليه شيئاً. / ٤٦٠/٧

والكلام على هذا مبسوط في موضع آخر.

فلما صار من أخذ ما أخذه من الكلام المحدث عنهم، كالأشعري ومن سلك سبيله من أصحاب أحمد ومالك والشافعي، يسلكون مسالكهم في مسألة إيجاب النظر، وأن الإيمان لا يحصل إلاَّ به، قال أبو جعفر السمناني[1]، أحد أئمة الأشعرية: «هذه المسألة بقية بقيت في المذهب من الاعتزال لمن اعتقدها، وذلك لكون الأشعري كان معتزلياً تلميذاً لأبي علي الجبائي، ثمَّ رجع عن ذلك إلى مذهب ابن كُلاَّب وأمثاله من الصفاتية المثبتين للقدر، والقائلين بأن أهل الكبائر لا يخلَّدون، ونحو ذلك من الأصول التي فارق بها المعتزلة للجماعة.

(١) لم أميّز كلام السمناني لأني لم أعرفه نهايته.

وأصل الكلام المحدَث، المخالف للكتاب والسنة، المذموم عند السلف والأئمة، كان أئمة الجهمية والمعتزلة وأمثالهم، والمعتزلة قدرية جهمية، وجهم وأتباعه جهمية مجبرة، ثم الأشعري كان منهم، ولما فارقهم وكشف فضائحهم، وبيَّن تناقضهم، وسلك مسالك أبي محمد بن كُلاَّب وأمثاله، ناقضهم غاية المناقضة في مسائل القدر والوعيد والأسماء والأحكام، كما ناقضهم في ذلك الجهمية والضرارية والنجَّارية ونحوهم. / ٧/ ٤٦١

وكان الأشعري أعظم مباينة لهم في ذلك من الضرارية، حتى مال إلى قول جهم في ذلك، لكنه كان عنده من الانتساب إلى السنة والحديث وأئمة السنة كالإمام أحمد وغيره. ونصر ما ظهر من أقوال هؤلاء، ما ليس عند أولئك الطوائف.

ولهذا كان هو وأمثاله يعدُّون من متكلمة أهل الحديث، وكانوا هم خير هذه الطوائف، وأقربها إلى الكتاب والسنة، ولكن خبرته بالحديث والسنة كانت مجملة، وخبرته بالكلام كانت مفصَّلة، فلهذا بقي عليه بقايا من أصول المعتزلة، ودخل معه في تلك البقايا وغيرها طوائف من المنتسبين إلى السنة والحديث، من أتباع الأئمة من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد.

وعامة هؤلاء يقولون الأقوال المتناقضة، ويقولون القول ولا يلتزمون لوازمه. ومن أسباب ذلك أنهم يقولون القول المأثور عن الصحابة والسلف، الموافق للكتاب والسنة، ولصريح المعقول، ويسلكون في الرد على بعض الكفار، أو بعض أهل البدع، مسلكاً سلكته المعتزلة ونحوهم، وذلك المسلك لا يوافق أصول أهل السنة، فيحتاجون إلى التزام لوازم ذلك المسلك المعتزلي، وإلى القول/ بموجب نصوص الكتاب والسنة، ٧/ ٤٦٢ والمعقول الموافق لذلك، فيحصل التعارض والتناقض.

وهكذا المعتزلة ردُّوا على كثير من الكفّار ردًّا بطرق سلكوها، متى التزموا لوازمها عارضت حقاً آخر معلوماً بالشرع أو العقل. ومن تدبّر هذه الأبواب رأى عجائب، وما ثمَّ ما يثبت على السبر والتقسيم ويسلم عن التناقض، إلاَّ ما جاء من عند الله.

كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢].

وكثير من هذه الطوائف يتعصب على غيره، ويرى القذاة في عين أخيه، ولا يرى الجذع المعترض في عينه، ويذكر من تناقض أقوال غيره، ومخالفتها للنصوص والمعقول، ما يكون له من الأقوال في ذلك الباب ما هو من جنس تلك الأقوال، أو أضعف منها، أو أقوى منها.

والله تعالى يأمر بالعلم والعدل ويذم الجهل والظلم. كما قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ
٧/ ٦٣ ٤ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب:٧٣:٧٢]،/ وقال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام:١١٥].

وقال النبي ﷺ: القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة، فرجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار. رواه أهل السنن[1].

ومعلوم أنَّ الحكم بين الناس في عقائدهم وأقوالهم أعظم من الحكم بينهم في مبايعهم وأموالهم.

(١) تقدم تخريجه (٧/ ١٨٣).

وقد قال تعالى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الشورى:١٥]. / ٧/ ٤٦٤

وقد رأيت من كلام الناس في هذا الباب وغيره ألواناً لا يسعها هذا الموضع، وكثير من نزاع الناس يكون نزاعاً لفظيا، أو نزاع تنوع، لا نزاع تناقض.

فالأوَّل مثل أن يكون معنى اللفظ الذي يقوله هذا، هو معنى اللفظ الذي يقوله هذا، وإن اختلف اللفظان، فيتنازعان، لكون معنى اللفظ في اصطلاح أحدهما، غير معنى اللفظ في اصطلاح الآخر، وهذا كثير.

والثاني أن يكون هذا يقول نوعاً من العلم والدليلِ صحيحا، ويقول الآخر نوعاً صحيحا.

وكثير من نزاع الناس في هذا الموضع من هذا الباب، وكثير منه نزاع في المعنى. والنزاع المعنوي: إمَّا أن يكون في ثبوت شيءٍ وانتفائه، وإما أن يكون في وجوب شيء وسقوطه.

فالنزاع في صحة دليل الأعراض ونحوه نزاع معنوي، وكذلك النزاع في وجوب الاستدلال بهذا الدليل على الإيمان، أو توقف صحة الإيمان عليه، ونحو ذلك.

ولما كان الكلام في هذه الأبواب المبتدعة، مأخوذاً في الأصل عن المعتزلة والجهمية ونحوهم، وقد تكلم هؤلاء في أوَّل الواجبات: هل هو النظر، أو القصد، أو الشك، أو المعرفة؟ صار كثير من المنتسبين إلى/ السنة، المخالفين للمعتزلة في جمل أصولهم، ٨/ ٣
يوافقونهم على ذلك. ثمَّ الواحد من هؤلاء إذا انتسب إلى إمام من أئمة العلم، كمالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وصنَّف كتاباً في هذا الباب يقول فيه: «قال أصحابنا»،

و«اختلف أصحابنا» فإنما يعني بذلك أصحابه الخائضين في هذا الكلام، وليسوا من هذا الوجه من أصحاب ذلك الإمام، فإنَّ أصحابه الذين شاركوه في مذهب ذلك الإمام، إنَّما بينهم وبين أصحابه المشاركين له في ذلك الكلام عموم وخصوص، فقد يكون الرجل من هؤلاء دون هؤلاء وبالعكس، وقد يجتمع فيه الوصفان.

وهذا موجود كثيراً في أتباع جميع الأئمة، فتجد الواحد، من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، يقول: اختلف أصحابنا في أوَّل الواجبات، ونحو ذلك، ولا يصح كلامه إلاَّ على هذا الوجه.

[كلام أبي الفرج المقدسي الحنبلي عن أول ما يجب على العبد المكلف]

٤/٨ كما يقول أبو الفرج المقدسي الحنبلي في «تبصرته»[1] فإنه قال: /

«فصل: في أوَّل ما أوجب الله على العبد المكلَّف، وفي ذلك وجهان لأصحابنا: أحدهما: أن أوَّل ما أوجب الله على العبد معرفتُه. والثاني: أنَّ أوَّل ما أوجب الله على العبد النظر والاستدلال، المؤديان إلى معرفة الله تعالى».

قال: «وقال قوم: أوَّل ما أوجب الله على العبد الطهارة والصلاة وغير ذلك».

ثمَّ قال: «دليلنا أن معرفة الله يجب أن تتقدم على عبادته، لأنَّه لا يجوز للمكلَّف أن يعبد ما لا يعرف وإذا ثبت هذا، وجب تقدم المعرفة على العبادة».

---

(١) أبو الفرج عبدالواحد بن محمد بن علي بن أحمد الشيرازي، المعروف بالمقدسي، شيخ الشام في وقته، حنبلي، أصله من شيراز، تفقه ببغداد على القاضي أبي يعلى، وقدم الشام فسكن بيت المقدس، وتوفي سنة (٤٨٦). من مؤلفاته التبصرة في أصول الدين والمنهج والإيضاح.

قال: «وإلى ذلك دعانا الباري بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِم﴾ [الروم:٨]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف:١٨٥]».

قال: «ولم يندبنا إلى النظر والتفكر إلاَّ لكي نستدلَّ على معرفته».

قال: «دليل ثان: أن النبي ﷺ أوّل ما أُرسل به إلى الأمة التوحيد، ومعرفة الله تعالى بالوحدانية، ونفي الإلهية عمَّا سواه. ولهذا قال النبي ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس/ حتى ٥/٨
يقولوا لا إله إلاَّ الله، وأني رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها[1]. ثمَّ فرض عليهم بعد ذلك الفرائض، فدلّ على ما قلناه».

---

(١) الحديث رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢) من حديث ابن عمر ولفظه: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم.. وعند البخاري: إلا بحق الإسلام.
ورواه البخاري (٣٨٥) من حديث أنس بن مالك مرفوعاً ولفظه: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوا وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله.
ورواه البخاري (١٣٣٥) (٦٥٢٦) (٦٨٥٥)، ومسلم (٢٠) (٢٤٠٥) من حديث الفاروق عمر ابن الخطاب.
ورواه البخاري (٢٧٨٦)، ومسلم (٢١) من حديث أبي هريرة وفي بعض ألفاظ حديثه: ويؤمنوا بي وبما جئت فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماؤهم وأموالهم إلاَّ بحقها وحسابهم على الله ورواه مسلم عن جابر مرفوعاً.
ويروى مثل هذا عن أبي مالك عن أبيه (يعني الأشعري) والنعمان بن بشير أبو بكرة وسمرة بن جندب وابن عباس الصديق وغيرهم عن كثير من الصحابة وإنما اكتفيت بذكر روايات الصحيحين.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فهذا الكلام وأمثاله يقوله كثير من أصحاب الأئمة الأربعة. ومعلوم أنَّ الأئمة الأربعة ما قالوا لا هذا القول، ولا هذا القول، وإنَّما قال ذلك من أتباعهم من سلك السبل المتقدمة. والنبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً، ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أوَّل ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه.

كما قال في الحديث المتفق على صحته لمعاذ بن جبل رضي الله عنه، لما بعثه إلى اليمن: إنك تأتي قوماً أهل كتاب، فليكن أوَّل ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلاَّ الله، وأنَّ محمداً رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأعلمهم أنَّ الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أنَّ الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من
٨/٦ أغنيائهم فتردُّ في فقرائهم[1]./

وكذلك سائر الأحاديث عن النبي ﷺ موافقة لهذا، كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وابن عمر: أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلاَّ الله وأني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها وحسابهم على الله.

وفي حديث ابن عمر: حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة[2].

وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين، وعلماء المسلمين، فإنهم مجمعون على ما عُلم بالاضطرار من دين الرسول، أن كل كافر فإنه يُدعى إلى الشهادتين، سواء كان معطِّلا، أو مشركاً، أو كتابيا، وبذلك يصير الكافر مسلما، ولا يصير مسلماً بدون ذلك.

---

(١) رواه البخاري (١٣٣١) (١٣٨٩) (١٤٢٥) (٤٠٩٠)، ومسلم (١٩) عن ابن عباس ومعاذ رضي الله عنهما.

(٢) سبق الحديث في (٣/ ١٢٩-١٣٠).

كما قال أبو بكر بن المنذر: أجمع كلُّ من أحفظ عنه من أهل العلم على أنَّ الكافر إذا قال: أشهد أن لا إله إلاَّ الله، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به محمد حق، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام -وهو بالغ صحيح يعقل- أنه مسلم، فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتدّاً، يجب عليه ما يجب على المرتد[1].

لكن تنازعوا فيما إذا قال: أشهد أنَّ محمداً رسول الله: هل يتضمن ذلك الشهادة بالتوحيد أو لا يتضمن؟ أو يفرق بين من يكون/ مقرّاً بالتوحيد ومن لا يكون مقرّاً، ٧/٨
على ثلاثة أقوال معروفة في مذهب أحمد وغيره من الفقهاء. ولهذا قال غير واحد ممن تكلَّم في أوَّل الواجبات، كالشيخ عبد القادر وغيره: أوَّل واجب على الداخل في ديننا هو الشهادتان.

واتفق المسلمون على أن الصبي إذا بلغ مسلماً، لم يجب عليه عقب بلوغه تجديد الشهادتين.

والقرآن العزيز ليس فيه أنَّ النظر أوَّل الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كلِّ أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: إنَّه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلاَّ به، بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلاَّ به. وهذا أصح الأقوال.

فقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ﴾ [الروم:٨]. وهذا بعد قوله:

---

(١) الإجماع لابن المنذر (ص١٥٤).

﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم ٦، ٧].

ثم قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم﴾ [الروم:٨] فالضمير عائد إلى الذين يعلمون

٨/٨ ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون. /

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝١٨٤ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف:١٨٤، ١٨٥].

فهذا مذكور بعد قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٨٢ وَأُمْلِى لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ﴾ [الأعراف:١٨٢، ١٨٣].

ثم قال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم﴾، فالضمير عائد إلى المكذِّبين، فإنه قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ﴾ ثم قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾ فقول هؤلاء، كأبي المعالي وغيره[1]: «أوَّل ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحُلُم شرعاً، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدَث[2] العالم»

٩/٨ هو في الأصل من/ كلام المعتزلة، وهو كلام مخالف لما أجمع عليه أئمة الدين، ولما تواتر عن سيد المرسلين، بل لما عُلم بالاضطرار من دينه.

(١) الكلام التالي في أول كتاب الإرشاد للجويني، (ص٣).

(٢) بحدث: كذا في نسخة الأصل من الإرشاد وفي نسخة أخرى: بحدوث (رشاد).

وإذا قُدِّر أن أوَّل الواجبات هو النظر، أو المعرفة، أو الشهادتان، أو ما قيل، فهذا لا يجب على البالغ أن يفعله عقب البلوغ، إلاَّ إذا لم يكن قد فعله قبل البلوغ، فأمَّا من فعل ذلك قبل البلوغ فإنه لا يجب عليه فعله مرة ثانية، لا سيما إذا كان النظر مستلزماً للشك، المنافي لما حصل له من المعرفة والإيمان، فيكون التقدير: اكْفُر ثم آمِنْ، واجْهَل ثم اعْرِف، وهذا كما أنه محرَّم في الشرع، فهو ممتنع في العقل، فإنَّ تكليف العالم الجهل من باب تكليف ما لا يقدر عليه، فإنَّ الجاهل يمكن أن يصير عالماً، فإذا أُمِر بتحصيل العلم كان ممكنا، أمَّا العالم فلا يقدر أن يصير جاهلاً، كما أن من رأى الشيء وسمعه لا يمكن أن يقال لا يعرفه، فمن كان الله قد أنعم عليه وشرح صدره للإسلام قبل بلوغه، فحصل له الإيمان المتضمن للمعرفة، لم يمكن أن يؤمر بما يناقض المعرفة، من نظر ينافي المعرفة، أو شكٍّ ونحو ذلك، بل الأمر لمن حصل له علم ومعرفة أن يُقدِّم ذلك ثم يُحَصِّله، مثل تكليف من حصل له قصد الصلاة ونيتها، بأن يقدِّم ذلك ثمَّ تحصل النية./ وهذا مع أنَّه من باب الجهل والسفه ٨/ ١٠
والضلال، فهو من باب تكليف العباد ما يعجزون عنه، ولهذا يقال: الوسوسة لا تكون إلاَّ من خَبَل في العقل أو جهل بالشرع.

وقد اتفق الفقهاء على أن الصبي إذا تطهَّر قبل البلوغ لم يجب عليه إعادة الوضوء إذا بلغ، وكذلك لو كان عليه ديون فقضاها، أو قضاها وليّه، لم يجب عليه إعادة القضاء بعد البلوغ، بل لو صلّى الفرض في أوَّل الوقت ثمَّ بلغ، ففي إعادة الصلاة عليه نزاع معروف بين العلماء. ومذهب الشافعي لا تجب الإعادة، وهو قول في مذهب أحمد. ومن الناس من يضعِّف هذا القول، ولعله أقوى من غيره. فإن النبي ﷺ لم يأمر أحداً من الصبيان بإعادة الصلاة، مع العلم بأن كثيراً منهم يحتلم بالليل. وقد صلى العشاء مع بقاء وقتها.

والمقصود هنا أنَّ السلف والأئمة متفقون على أن أوَّل ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ.

والشهادة تتضمن الإقرار بالصانع تعالى وبرسوله، لكن مجرد المعرفة بالصانع لا يصير به الرجل مؤمناً، بل ولا يصير مؤمناً بأن يعلم أنَّه رب كل شيء حتى يشهد أن لا
١١/٨ إله إلا الله، ولا يصير مؤمناً/ بذلك حتى يشهد أنَّ محمداً رسول الله، ثم كون ما يجب من المعرفة لا يحصل إلاَّ بالنظر، أو يمكن حصوله بدونه؟ وهل أصل المعرفة فطرية ضرورية أو نظرية؟ أو يحصل بهذا تارة وبهذا تارة؟ والنظر المحصِّل لها: هل يتعين في طريق معين أو لا يتعين؟ هذه مسائِل أُخَرٌ.

ومما يتعلق بهذا تنازعهم في المعرفة الواجبة: هل تحصل بالعقل أو بالشرع؟ وكثير من النزاع في ذلك لفظيٌّ، وبعضه معنوي. فمن ادَّعى أنَّ المعرفة لا تحصل إلاَّ بطريقة الأعراض والتركيب ونحو ذلك من الطرق المبتدعة، التي للمعتزلة والمتفلسفة ومن وافقهم، كان النزاع معه معنويا.

ونحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول وسلف الأمة بطلان قول هؤلاء، وأنَّ الرسول ﷺ لم يأْمر أَحداً بهذه الطرق، ولا علَّق إيمانه ومعرفته بالله بهذه الطرق، بل القرآن وَصَفَ بالعلم والإيمان من لم يسلك هذه الطرق. ولما ابتَدع بعض هذه الطرق من ابتدعها، أنكر ذلك سلف الأمة وأئمتها، ووسموا هؤلاء بالبدعة والضلالة.

١٢/٨ ثمَّ القول بأنَّ أوَّل الواجبات هو المعرفة أو النظر، لا يمشي على/ قول من يقول: لا واجب إلاَّ بالشرع كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم. فإنه على هذا التقدير لا وجوب إلاَّ بعد البلوغ على المشهور، وعلى قول من يوجب الصلاة على ابن عشر سنين أو سبعٍ، لا وجوب على من لم يبلغ ذلك. وإذا بلغ

هذا السنَّ فإنَّما يخاطبه الشرع بالشهادتين، وإنْ كان لم يتكلم بهما، وإن كان تكلم بهما خاطبه بالصلاة.

وهذا هو المعنى الذي قصده من قال: أوَّل الواجبات الطهارة والصلاة. فإنَّ هذا أوَّلُ ما يؤمر به المسلمون إذا بلغوا، أو إذا ميّزوا، كما قال ﷺ: مروهم بالصلاة لسبعٍ، واضربوهم عليها لعشر، وفرِّقوا بينهم في المضاجع[1].

ولهذا قال الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما: يجب على كافل الصَّبي أن يَأْمره بالطهارة والصلاة لسبع. ولم يوجب أحد منهم على وليِّه أنْ يخاطبه حينئذ بتجديد شهادتين، ولا نظر ولا استدلال، ونحو ذلك. ولا يُؤْمر بذلك بعد البلوغ، وان كان الإقرار بالشهادتين واجباً باتفاق المسلمين، ووجوب ذلك، يَسبق وجوب الصلاة. لكن هو قد أدَّى هذا الواجب قبل ذلك: إمَّا بلفظه وإمَّا بمعناه. فإن نفس الإسلام والدخول فيه التزام لذلك. / ٨/ ١٣

وهنا مسائل تكلم الفقهاء فيها، فمن صلَّى ولم يتكلم بالشهادتين، أو أتى بغير ذلك من خصائص الإسلام ولم يتكلم بهما؟ والصحيح أنَّه يصير مسلماً بكل ما هو من خصائص الإسلام.

(١) رواه أبو داود (٤٩٥)، والإمام أحمد (٢/ ١٨٧، ١٨٠)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٤٨٢)، والعقيلي (٢/ ١٦٧) (٤/ ٤٩)، والبزار كما في المجمع (١/ ٢٩٤)، وابن حبان في الضعفاء (١/ ٢٩٠)، وابن عدي في الضعفاء (٣/ ٦٠)، والحاكم (١/ ٣١١)، وابن أبي الدنيا في العيال (٢٩٥) (٢٩٧)، وأبونعيم في الحلية (١٠/ ٢٦)، والدارقطني في السنن (٢) (١/ ٢٣٠)، والبيهقي في السنن (٢/ ٢٢٩، ٢٢٨) (٣/ ٨٤)، وفي الشعب (٨٦٥٠)، والخطيب في تاريخ مدينة السلام (٢/ ٢٧٨) من طرق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده والحديث صحيح.

فإن قال هؤلاء: يعني بكونه أوّل الواجبات: أنّه أوّل ما يؤدِّيه العبد من الواجبات؟

قيل: قد يؤدي قبل ذلك واجبات: من قضاء الديون، وأداء الأمانة، وصلة الأرحام، والعدل وغير ذلك.

فإن قيل: لكن هذا أوّل واجبٍ يتعلق به الثواب في الآخرة، بخلاف ما أُدِّي بدونه، فإنه لا ثواب فيه في الآخرة؟

قيل: مع قولنا بأنه لا وجوب ولا ثواب في الآخرة إلاَّ بالشرع، فلا يُثابُ لا على هذا ولا على هذا قبل مجيء الشرع، ولا يجب لا هذا ولا هذا إلاَّ بالشرع، وإذا خاطبَ الشارعُ الناسَ، فإنَّما يْأمر العبد ابتداءً بما لم يؤدِّه من الواجبات دون ما أدَّاه. فلم يخاطب المشركين ابتداءً بالمعرفة إذا كانوا مقرِّين بالصانع، وإنما أمرهم بالشهادتين، ولو لم يكونوا مقرين بالصانع، فإنَّه لم يأمرهم بإقرار مجرّد عن الشهادتين، بل أمرهم
٨/ ١٤ بالشهادتين ابتداءً. والشهادتان تتضمن المعرفة،/ فلو أَقرّوا بالصانع وعرفوه من غير إقرار بالشهادتين لم يُقبل ذلك منهم، ولم يخرجوا بذلك من الكفر، ولم يرتِّب خطابهم بذلك شيئاً بعد شيء، بل خاطبهم بالجميع ابتداءً.

وهنا تكلم الناس في وجوب إمهال الكافر إذا طلب الإمهال للنظر، فأوجبه من أوجبه من المتكلمين من المعتزلة، ومن تبعهم على هذه الطريقة، كالقاضي أبي بكر، والقاضي أبي يعلى في «المعتمد» وغيرهما.

وأمَّا الفقهاء أئمة الدين فلا يوجبون ذلك مطلقاً. أمَّا في حال المقاتلة فيقاتلون حتى يسلموا أو يقرُّوا بالجزية، إن كانوا من أهلها، فإذا أُسِر الرجلُ منهم فهذا لا يتعيّن قتلُه. فإذا طلب مثل هذا الإمهال ورجي إسلامُه أُمْهِلَ. وأمَّا المرتدُّ فلا يُؤَخَّر عند الجماهير أكثر من ثلاث. وأمَّا من له عهد، فذلك لا يُكره على الإسلام، فهو في مهلة النظر دائماً.

ولو طلب أهل دار ممتنعين من الإمام أن يمهلهم مدةً، ورجا بذلك إسلامهم، ولم يخَف مفسدة راجحةً، أَمهلهم.

والحَرْبيُّ إذا طلب الأمان حتى يسمع القرآن، وينظر في دلائل الإسلام، أَمَّنَّاه، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة:٦].

وأمَّا من قال بالوجوب العقلي، كما هو قول المعتزلة والكرَّامية، ومن/ وافقهم من ٨/ ١٥
أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم، فهؤلاء هم الذين قالوا ابتداءً: أوَّلُ ما يجب المعرفة أو النظر المؤدِّي إليها. لكن أخذ كلامهم من أراد أن يبنيه على أُصوله من الأشعرية ونحوهم، فتناقض كلامه.

ومن قال بالوجوب العقلي فهذا إذا قال: أوَّلُ الواجبات المعرفة كان ذلك أقربَ، ثمَّ له أن يقول: الرسول ﷺ إذا أوجب الشهادتين ابتداءً فقد ضمَّ إلى الواجب العقلي ما يجب بالشرع، وجعل أحدهما شرطاً في الآخر، فلا يقبل أحدهما دون الآخر، ومن أدَّى هذا الواجب أو بعضه لم يخاطبه إلاَّ بفعل ما لم يؤدِّه. وعلى هذا فيكون خطاب الشارع للناس بحسب أحوالهم.

وأوَّلُ الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس، فقد يجب على هذا ابتداءً ما لا يجب على هذا ابتداءً، فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين، وذلك أوَّلُ الواجبات الشرعية التي يُؤمر بها. وأمَّا المسلم فيخاطب بالطهارة إذ لم يكن متطهّراً، وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها.

وفي الجملة فينبغي أن يُعلم أنَّ ترتيب الواجبات في الشرع واحداً بعد واحدٍ، ليْس هو أمراً يستوي فيه جميع الناس، بل هم متنوِّعون في ذلك، فكما أنَّه قد يجب على هذا ما

١٦/٨ لا يجب على هذا، فكذلك قد/ يؤمر هذا ابتداءً بما لا يؤمر به هذا. فكما أنَّ الزكاة يؤمر بها بعض الناس دون بعض، وكلهم يؤمر بالصلاة، فهم مختلفون فيما يؤمرون به ابتداءً من واجبات الصلاة، فمن كان يحسن الوضوء وقراءة الفاتحة، ونحو ذلك من واجباتها، أُمِرَ بفعل ذلك، ومن لم يحسن ذلك أمر بتعلُّمه ابتداءً، ولا يكون أوَّلُ ما يؤمر به هذا من أمور الصلاة، هو أوَّلُ ما يؤْمر به هذا.

وهكذا الواجبات العقلية: إذا قيل بالوجوب العقليِّ يتنوع الناس في ترتيبها. فهذا يؤمر بقضاء ما عليه من الديون، وهذا يؤمر بردِّ ما عنده من الودائع، وهذا يؤمر بالعدل في حكمه والصدق في شهادته، وأمثال ذلك. وكما أنَّهم متنوِّعون في ترتيب الوجوب فهم متنَّوعون في ترتيب الحصول علماً وعملاً.

[كلام أبي الحسين البصري عن العلم الواجب على كل مكلف]

وقد سلك طائفة من أهل الكلام، من المعتزلة ومن وافقهم، ترتيباً معيَّناً في العلم الواجب على كل مكلَّف، وزعموا أنه لا يمكن حصول المعرفة لأحدٍ إلاَّ على ذلك الترتيب الخاص، كما ذكرناه من كلام **أبي الحسين البصري** وأمثاله، حيث قالوا: «**ليس يثق أحدٌ بصحة ما جاءت به الرسل إلاَّ بعد المعرفة بصدقهم، ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلاَّ بالمعجزات التي تميِّزهم عن غيرهم، وليس تدلُّ المعجزات على صدقهم إلاَّ إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح، لكيْ يُؤْمَن أَنْ يُصدِّق الكذابين،**
١٧/٨ **وليس يعلم أنَّه لا يفعل القبيح إلاَّ إذا عرف أنه عالم بقبحه،/ عالم باستغنائِه عنه، ولا يعرف غناه إلا بعد أن يعلم بأنه غير جسم، ولا يُعرَف أَنه غير جسم إلاَّ إذا عُرِف أنه قديم، ولا يعلم أنَّه قديم، ولا يعلم أنَّه عالم بكل قبيح إلاَّ إذا علم أنَّه عالم**

بكل شيء، ولا يعلم ذلك إلاَّ إذا علم أنَّه عالم لذاته، ولا يعلم أنَّه يثبت ويعاقب إلاَّ إذا علم أنه قادر حيّ، ولا نعرفُ موصوفاً بهذه الصفات إلاَّ إذا عرفت ذاته، وإنما تُعرف ذاته إذا استدلَّ عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة، ولا معروفة باضطرار، ولا طريق إليها إلاَّ أفعاله».

قال: «فيجب أن يُتكلَّم في هذه الأشياء ليُعْلَم صحة ما جاءت به الرسل».

ثم إنَّه تكلم في حدوث الأجسام، وبنى الأمر في ذلك على أنَّ ما لم يسبق الحوادث فهو محدثٌ، وبنى ذلك على أنه إذا كان كلٌّ من الحوادث له أول، استحال أن لا يكون لها أول، لأنها ليست سوى آحادها، كما يستحيل أن يكون كل واحدٍ من الزنج أسود، ولا يكونوا كلهم سوداً.

[تعليق ابن تيمية]

فقد جعل الدين كله مبنيّاً على هذا الترتيب، المبني على هذه المقدمة، التي ينازعه فيها جمهورُ العقلاء من أهل الملل وغيرهم. وهذه هي أصول الدين عندهم، وهذا ممَّا يخالفهم فيه جماهيرُ المسلمين، بل جمهور عقلاء العالمين، بل يُعْلَم بالاضطرار من دين الإسلام أنَ/ الرسول ﷺ لم يوجب هذه الطريق ولا دعا إليها، ولا كان إيمان السابقين ١٨/٨
الأوَّلين موقوفاً عليها.

وعامة ما ذكره من الترتيب ممنوعٌ. فقوله: لا تحصل المعرفة بصدقهم إلاَّ بالمعجزات ينازعه فيه طوائف كثيرون، بل أكثر الناس.

وقوله: «**لا تدل المعجزات على صدقهم إلاَّ إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح**» ينازعه فيه أيضاً طوائف كثيرون. وقوله: «**لا يعلم غناه إلاَّ إذا علم أنَّه ليس بجسم**»

ينازعه فيه أيضاً طوائف كثيرون. وكذلك ما ذكره من قوله: «**ولا يعلم ذلك إلاَّ إذا علم أنه عالم لذاته**» ومراده نفي الصفات، والقول: بأن القرآن مخلوق، وأنَّ الله لا يُرى في الآخرة، ونحو ذلك ممَّا ينازعه فيه طوائف كثيرون.

وقوله: «**إنما يعرف ذاته إذ استدلَّ عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار**» ينازعه فيه طوائف آخرون.

فهذا ترتيب المعتزلة للعلم بالله ورسله. ولغيرهم من طوائف المتكلمين ترتيبٌ آخر،
١٩/٨ وفيه من الممانعات والمعارضات من جنس ما في ترتيب هؤلاء. /

ونظير هذه التراتيب التي أحدثها أهل الكلام، وادَّعوا أنَّه لا يحصل العلم إلاَّ بها، تراتيبُ ذكرها طوائف من الصوفية المصنِّفين في أحوال القلوب وأعمالها، لما تكلَّموا في المقامات والمنازل وترتيبها. فهذا يذكر عدداً من المنازل والمقامات وترتيباً، وهذا يذكر عدداً آخر وترتيبا. ويقول هذا: إنَّ العبد لا ينتقل إلى مقام كذا، حتى يحصل له كذا، وأنَّه ينتقل إلى كذا بعد كذا، ويقول هذا: عدد المنازل مائة، ويقول الآخر: عددها أكثر، وأقلُّ. ثمَّ هذا يقسِّم المنازل أقساماً يجعلها الآخر كلها قسما. ويذكر هذا أسماء وأحوالاً لا يذكرها الآخُر.

وغاية الواحد من هؤلاء أن يكون ما ذكره وصفَ حاله وحال أمثاله وسلوكهم وترتيب منازلهم، فإذا كان ما قالوه حقاًّ، فغايته أن يكون وصف سلوك طائفةٍ معيَّنة. أمَّا كون جميع أولياء الله تعالى لا يسلكون إلاَّ على هذا الوجه المرتب، وهذه الانتقالات، فهذا باطل.

وكذلك أيضاً نظير هذا ما يذكره من يذكره من المتفلسفة وأهل المنطق في ترتيب العلم وأسباب حصوله، وما يذكرونه من الحدود والأقيسة، والانتقالات الذهنية،

فغاية كلامهم -إذا كان صحيحا- أن يكون ذلك وصفاً لما تسلكه طائفة معيَّنة. أمَّا كون جميع بني آدم لا يحصل لهم العلم بمطالبهم إلاَّ بهذه الطرق المعينة، فهذا كلام / ٨/ ٢٠ باطل. فحصْرُ هؤلاء لمطلق العلم في ترتيب مُعيَّن، وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رسله في ترتيب معين، وحصر هؤلاء للوصول إلى الله في ترتيب معين، كل هذا مع كونه في نفسه مشتملاً على حق وباطل، فالحق منه لا يوجب الحصر، ولكن هو وصف قوم معينين، وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسعُ من أن تحصر في بعض هذه الطرائق.

ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يأمرون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه، ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما هو أقوى وأنفع. وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس، يأمرون بالبدايات والأوائل، ويذكرون من ذلك ما هو أضعف وأضرُّ. فمتبع الأنبياء لا يضلُّ ولا يشقَى، ومتَّبع هؤلاء ضالٌّ شقيٌّ. إذ كانت قضايا هؤلاء فيها من الباطل الذي هو كذب وإفك، وإن لم يعلم صاحبُه أنَّه كذب وإفك، بل يَظنُّه صدقاً، ما لا يحصيه إلاَّ الله.

وإذا كان الناس يتنوَّعون في الوجوب وترتيب الواجبات، ويتنوعون في الحصول وترتيب الحاصلات، لم يمكن أن يُجعل ما يخصُّ بعضَهم شاملاً لجميعهم، وكثير من الغلط في هذا الباب إنما دخل من هذا الوجه: يصف أحدهم طريق طائفة، ثمَّ يجعله عامّاً كليّا، ومن لم يسلكه كان ضالاً عنده، ثمَّ ذلك الطريق إمَّا أن يكون خطأً وإمَّا أن/ ٨/ ٢١ يكون صواباً. ولكن ثمَّ طرق أخرى غير ذلك الطريق، فيجيء من سلك غير ذلك الطريق: يبطله بالكليَّة، ويردُّ ما فيه من الصواب.

وقد تكلَّمنا على مسألة تحسين العقل وتقبيحه في غير هذا الموضع، وفصَّلنا القول فيها، وبيَّنا منشأ الغلط، فإنَّ الطائفتين اتفقوا على أنَّ الحسن والقبح باعتبار الملائمة

والمنافرة قد يُعلم بالعقل. والملائمة تتضمن حصول المحبوبِ المطلوبِ المفروحِ به، والمنافرة تتضمن حصول المكروه المحذور المتأذَّى به.

وهذا الذي اتفقوا عليه حق، لكنْ توهَّموا بعد هذا أنَّ الحُسْن والقبح الشرعيَّ خارج عن ذلك، وليس الأمر كذلك، بل هو في الحقيقة يعود إلى ذلك. لكنَّ الشارع عرَّف بالموجود، وأثبت المفقود. فتحسينه: إما كشفٌ وبيان، وإمَّا إثبات لأمور في الأفعال والأعيان.

وعلى قول من يجعل الأحكام صفات ثابتة للأفعال وللأعيان، فالتحسين الشرعي يتضمن أن الحسن ما حصل به الحمد والثواب، والقبح ما حصل به الذم والعقاب، ومعلوم أنَّ الحمد والثواب ملائم للإنسان، والذمَّ والعقابَ منافٍ للإنسان.

وكذلك توهم من توهم من الطائفتين أنَّ إثبات ذلك في حق الله تعالى ممتنع، لكون
٨/٢٢ هؤلاء المتوهمين لم يفرِّقوا بين الإرادة، والمحبَّة،/ والرضا، بل جعلوا كلَّ مراد محبوباً مُرضيّاً. ثم قال هؤلاء: الكفر والفسوق والعصيان ليس محبوباً باتفاق المسلمين، فلا يكون مرادا، فيكون وقوع ذلك بدون إرادته، فيكون في ملكه ما لا يريده، فيكون ما لا يشاء، ويشاء ما لا يكون.

وقال هؤلاء: بل هو مريد لكلِّ حادث، فإنَّه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن. والكفر والفسوق والعصيان مراد له فيكون محبوباً مرضيا، فيكون محبًّا راضيا بالكفر والفسوق والعصيان، فهؤلاء سوَّوْا بين المأمور والمحظور في أن الجميع محبوب مرضيٌّ، فلزمهم تعطيل الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وإن لم يلتزموه.

وأولئك قالوا: يكون ما لا يشاء، ويشاء ما لا يكون، فلزمهم أن يكون عاجزاً مغلوباً، وإن كانوا لا يكرمون عجزه. فهؤلاء لم يجعلوا لله الملك، وأولئك لم يجعلوا له الحمد، والله تعالى له الملك وله الحمد، هؤلاء أرادوا إثبات ألهيته، وأنَّه معبود محمود

حكيم عادل، فقصَّروا في ذلك، ونقصوه موجب رُبُوبيته، وقدرته ومشيئته. وهؤلاء أثبتوا موجب رُبُوبيته، وقدرته ومشيئته، لكنهم نقصوا موجب أُلهيته وحكمته، ورحمته وحمده. وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع. / ٨/ ٢٣

والمقصود هنا التنبيه على منشأ النزاع في الوجوب، كما نبهنا على النزاع في ترتيب الوجوب. وأما الحصول فكثير من الناس يقول: المعرفة لا تحصل إلاَّ بالعقل، وقد يُسرف هؤلاء حتى لا يثبتوا أشياء من صفات الله تعالى، لا نفْياً ولا إثباتا إلاَّ بالعقل. وصرَّح هؤلاء بأنَّه لا يستدل بنصوص الرسل على شيء من صفات الله تعالى، لا إثباتاً ولا نفيا. كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن اتّبعهم من متأخري الأشعرية، ويجعلون أصول الدين هي: العقليات المحضة التي لا تُعلم بالسمع. ثم قد يُعيِّنون من الطرق العقلية ما هو باطل عقلاً وشرعاً كطريقة الأعراض، وطريقة التركيب وطريقة الاختصاص. وإلى هذه الثلاث تعود جميع أصول النفاة. ويقابلهم آخرون فيقولون: المعرفة لا تحصل إلاَّ بالسمع، ولا تحصل بالعقل. وربّما قالوا: إنه لا يمكن حصولها بالعقل. وقد بيَّنا في غير هذا الموضع أن الأدلَّة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما مستلزم صحة الآخر. فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يُعرف الله، وتوحيده، وصفاته، وصدق أنبيائه.

٨/ ٢٤ ولكن من الناس من ظنَّ أن السمعيات ليس فيها عقليٌّ. والعقليات/ لا تتضمن السمعي. ثم افترقوا فمنهم من رجَّح السمعيات، وطعن في العقليات، ومنهم من عكس.

وكلا الطائفتين مقصّر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية. ثم تجد هؤلاء وهؤلاء في أتباع الأئمة: مالك، والشافعي، وأحمد، وغيرهم.

[كلام أبو الفرج صدقة بن الحسين في «محجة الساري في معرفة الباري»]

وكثير من النزاع في ذلك قد يكون لفظيا. وقد رأيت من ذلك عجائب كطائفة من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد سلكوا الطريقة الأولى، ونسبوا من خالفهم في ذلك إلى الجهل والغباوة، حتى أن بعض متأخري أصحاب أحمد، وهو **أبو الفرج صدقة بن الحسين البغدادي** صنَّف مصنَّفا سماه «محجَّة الساري في معرفة الباري» سلك فيه مسلك ابن عقيل وأمثاله من المتكلمين المنتسبين إلى السنة، مَشُوبٌ من كلام المعتزلة مع مخالفتهم لهم في شعار مذهبهم، فذكر أنَّه سُئل عن المعرفة بأيِّ طريق تحصل؟ ومن أي طريق تجب؟ وأن يبيِّن اختلاف الناس في ذلك. وذكر أنَّ الناس تنازعوا في أوَّل واجب على الإنسان بعد سن البلوغ والعقل، هل هو النظر أو المعرفة؟ وأنهم اتفقوا على وجوب المعرفة، واختلفوا في طريقه.

قال: «فذهب أهلُ الحق والسنة والجماعة إلى أن طريق الوجوب هو السمع والنقل[1]. وقالت المعتزلة: طريق الوجوب هو العقل». / ٨/٢٥

ثم قال: «وهنا مزلّة أقدام لبعض أصحابنا الحنابلة، لأنّهم إذا سُئلوا مطلقاً عن معرفة الله، وقيل لهم: بِمَ يعرف الله؟ قالوا: بالشرع، من غير فصل بين الوجوب والحصول».

قال: «وقد نبهتهم على هذا غير مرة، فما هبُّوا من رقدتهم، ولا انتبهوا من سِنَتهم».

---

(١) سبقت ترجمته (١/ ٢٧٠).

ثم ذكر قول الإمامية والباطنية. وأنَّ المعرفة تحصل عندهم بقول الرسول والإمام المعصوم، دون نظر العقل. وتكلم في مسألة نفي الوجوب العقليّ بما ليس هذا موضعه. وتكلَّم في طرق المعلومات بالكلام المعروف لأهل هذه الطريقة، وأنَّ منها ما لا يُعلم إلاَّ بالعقل، ومنها ما لا يعلم إلاَّ بالسمع، ومنها ما يعلم بهما. فالذي لا يعلم إلاَّ بالعقل: عِلْمُنا بأنه لا بدَّ من موجود قديم، لأنَّ الكل لو كان حادثاً لكان حادثاً بلا سبب. وهذه المعرفة تتقدَّم على ورود الرسول، فلا حاجة فيها إلى الرسول. بل مثاله علمنا بدلالة معجزة رسول الله ﷺ على صدقه. والذي يُعلَم بمجرد التعليم من النبي المعصوم مثل علمنا بمقادير العبادات الواجبة، وما يتعلق بالآخرة من الجنة، والنار، وعذاب القبر، والحساب، والميزان، وغير ذلك.

قال: «فالرسول ﷺ إنما بعث ليُفصِّل الشرع،/ وليشرح أمر الآخرة. فأما معرفة افتقار هذا العالم إلى صانع قادر على إرسال الرسل، فهو متقدم على قول الرسول، فكيف يكون مستفاداً من قول الرسول؟ فمعرفة المرسِل إذاً تُقدَّم على معرفة الرسول ومعرفة صدقه، فكيف يعرف بقول الرسول؟ قال: وأمَّا مثال ما يدرك بالعقل والسمع جميعا، فهو كرؤية الله تعالى، وكونه خالقاً لأعمال العباد، فهذا مما يعلم بمجرد السمع وبمجرد العقل. ٨/ ٢٦

ثم قال: «وأما حجتنا في حصول المعرفة بمجرد العقل فقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية:١٧-٢٠]، **وقال في موضع آخر** ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١]، **وقال تعالى:** ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ

﴿يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت:٥٣] فهذا كله دعوة إلى الدلائل العقلية، وهو التأمل في الآيات الدَّالة على حدوث العالم، وقدم الصانع، من غير شرط، على ما نبيِّنهُ من بعدُ».

قال: «ولأنه بالعقل يستدل بالشاهد على الغائب، وبالبناء على الباني، وبالكتابة
٨/ ٢٧ على الكتاب، من غير سماع خطاب». /

قال: «وآثار صنع الباري -عزت قدرته- في الموجودات أكثر وأظهر من كلِّ دليل. وكل من وقف على آثار صنعته بنور عقله، يقع له العلم بوجود الصانع. إذ لا يُتصوَّر مصنوعٌ بلا صانع، ولا مخلوق بلا خالق».

قال: «والدليل على أنَّ النظر أوّلُ الواجبات هو أنَّ سائر الواجبات من الصلاة والصيام إنما يوجد بعد المعرفة، لأنَّه إنما يصح أن يتقرّب إلى الله من يعرفه. فصارت المعرفة متقدمة على سائر الواجبات، والنظر متقدم على المعرفة، لأنَّه طريق إليها، وطريق الشيء متقدِّمٌ عليه، فصح أنَّ النظر متقدم على كل شيء واجب، وهنا التقدُّم في النظر إنَّما هو في وجوده لا في وجوبه، وإلاَّ فالواجب الأوَّل هو المعرفة. يعني: الواجب قصدا».

قال: «والحاجة التي دعت إلى النظر هو أنَّه لا طريق إلى المعرفة إلاَّ به. والدليل على ذلك أن المعرفة إما أن تكون واقعة مبتدأة، كمعرفة العاقل أن العشرة أكثر من الخمسة، وإما أن تكون واقعةً عن طريقٍ، كمعرفتنا بالمدركات إذا أدركناها بحواسِّنا الخمس، وكمعرفتنا بما غاب عنا إذا أخبرنا به خلقٌ عظيم شاهدوه، نحو
٨/ ٢٨ معرفتنا/ بمكة من جهة الخبر، وإمَّا أن تكون واقعة بالاستدلال، كاستدلالنا بالبناء على الباني».

قال: «ومعلوم أنَّ معرفة الله تعالى لا تجري مجرى معرفتنا بأنَّ العشرة أكثر من الخمسة، لأنها لو جرت هذا المجرى لاستغنيْنا عن الاستدلال عليه، كما نستغني عن الاستدلال على أنَّ العشرة أكثر من الخمسة. ومعلوم أنَّ نفوس العقلاء تتشوَّف إلى الاستدلال على الله تعالى، ولا يجوز أن تكون معرفتنا بالله تعالى لإدراك الحواس، لأنَّه لا يجوز أن يُدْرَك بشيء منها في الدنيا، ولا يجوز أن تكون معرفتنا به واقعة بالخبر، لأنَّ الخبر إنما يفضي إلى المعرفة إذا أخبر به خلق كثير عن مشاهدة، وليس أحد يخبرنا بالله عن مشاهدة. ولا يجوز أن تكون معرفته بطريق الإلهام، كما زعمت طائفة من الصوفية وبعض الشيعة، لأنَّ الإلهام هو تخايل يقع في القلب، قد يكون ذلك من الله وقد يكون من وسوسة الشيطان، وليس على أحدهما دليل يدل عليه، ولأن من يدَّعي الإلهام يمكن خصمه أن يدَّعي خلافه. فإنه إذا قال: أُلْهِمْتُ بكذا. فيقول خصمه: وأنا أُلهمت بكذا. فكان العمل به عملاً بلا دليل. ألا ترى أنَّ صاحب الشرع أمرنا بالاجتهاد عند/ فقد النصوص؟ وهو عمل بدلالة ٨/ ٢٩
النصوص، كما روي في حديث معاذ».

قال: «ولا يلزم على هذا التحرِّي في الأواني وغيرها في الشرع، فإنه عمل بشهادة القلب، لأنه هناك ليس ثمَّ دليل سواه.

وذلك ليس من قبل ما ذكرنا، لأن الإلهام لا يصلح حجة لإلزام الحكم على الغير، وكذلك التحري أيضاً لا يصلح للإلزام على غيره، وإنما اعتبر لجواز العمل في حق نفسه عند عدم سائر الأدلة. أمَّا المشروعات فلا يُتصور أن تنفك عن نوع دليل: إمَّا الكتاب، أو السنة، أو إجماع، أو قياس، فلا ضرورة في العمل بغير حجة ودليل. فإذا بطلت هذه الأقسام كلها ثبت أنَّه لا طريق إلى معرفة الله إلاَّ بالنظر». / ٨/ ٣٠

قال: «فإن قيل: بماذا تعلمون أنَّ في العقول حجة ودليلا؟ قيل: بأن تبين في كل مسألة تبيينا عقليا يُفضي النظر فيه إلى العلم. فإن قيل لم قلتم إنَّ معرفة الله لا تُنال إلاَّ بالنظر في حجة العقل؟ قيل: الدلالة على ذلك: أنَّ الكتاب إنما يصح أن يُستدلَّ به إذا عُلِمَ أنَّه كلام الله الحكيم. فيجب تقدُّم العلم بالله وحكمته وبأنَّ هذا كلامه، وإنما لم يصح الاستدلال عليه بالسنة، لأنَّه إنما يصح الاستدلال بها إذا أثبت أنها كلام رسول الله ﷺ، الحكيم، فيجب تقدم العلم بالله وحكمته، وأن هذا الرسول رسوله. وإنما لم يصح الاستدلال بالإجماع على الله، لأنَّه إنما يصح الاستدلال بالإجماع بعد أن يُعلم أنَّ الله ورسوله قد شهدا بأنَّه حجة، فيجب تقدم العلم بالله، فصح أنَّ العلم بالله لا يُستفاد بغير حجة العقل».

قال: «فإن قيل: فما الدليل الذي يؤدي النظر فيه إلى معرفة الله تعالى؟ قيل:
٨/ ٣١ نفسك وسائر ما تشاهده من الأجسام. فوجه دلالة/ الإنسان من نفسه على الله تعالى أنه قد كان نطفة، ثم تقلبت به الأحوال إلى أن انتهى إلى حال الكمال، فلا بد لهذا التنقل والتغير من مغيِّر. ولم يكن التغير في وقت أوْلى من وقت. فلا يخلو ذلك المغيِّر إما أن يكون قد اقتضى تغيرها على سبيل الإيجاب من غير اختيار بالطبع أو القالب، أو يكون اقتضى تغيرها على سبيل الاختبار وهو الفاعل. ولا يخلو ذلك الفاعل إمَّا أن يكون هو الإنسان أو غيره. وإن كان غيره فلا يخلوا إما أن يكون من جنسه أو من غير جنسه. فإن كان من جنسه فإما أن يكون أبويه أو غيرهما. فإن كان من غير جنسه فهو قولنا. وسنبطل سائر الأقسام، ونثبت هذا الأخير. إما أنه لا يجوز أن يكون الإنسان قد تشكَّل لأجل أن الرحم على شكل القالب، فلأن

الكلام فيمن شكَّل ذلك القالب، كالكلام فيمن شكَّل الإنسان، ولأن القالب يقتضي تشكيل ظاهر ما يُلقى فيه. فما الذي اقتضى تشكيل باطن الإنسان ووضع أجزاء الباطن مواضعها؟ ولا يجوز أن يكون المقتضى لتغيير الإنسان وتشكيله طبيعة غير عالمة ولا مختارة، لأنَّ الإنسان أبلغ في الترتيب والحكمة من بناء دار وصناعة تاج. وكما لم يجز أن يحصل ذلك ممن ليس بعالم فكذلك الإنسان. ألاَ ترى أنَّ أعضاء الإنسان مقسومة على حسب المنفعة وموضوعة مواضعها؟ ولا يجوز أن يكون الإنسان هو / الذي غيَّر نفسه من حال إلى حال، لأنَّه لو قَدَر على ذلك في ٨/ ٣٢
حال ضعفه لكان في حال كماله أقدر. وإذا عجز عن خلق مثله وخلق أعضائه في حال كماله فهو عن ذلك في حال الضعف أعجز، ولا يجوز أن يكون المغير له من حال إلى حال أبويه، لأنه ليس يجري على حسب إيثارهما، ألا ترى انهما يريدانه فلا يكون ويكرهانه فيكون؟ ويريدانه ذكراً فيكون أنثى، ويريدانه أنثى فيكون ذكرا؟ فإذا لم يكن لأبويه في ذلك تأثير فغيرهما مما لا تعلق له به أجدر. فصحَّ أنَّ للإنسان فاعلاً مخالفا له، وهو الله تعالى».

قال: «فإن قيل: فكيف يدل غيرٌ على الله؟ قيل: إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. وهذه حوادث فيجب أن يكون للجسم محدِثاً إذ لم يتقدم الحوادث، والدليل على أن الأجسام محدَثة، هو أن الأجسام محدثة، وكل محدث يحتاج إلى محدث».

قال: «وهذا الكلام يشتمل على أصلين: أحدهما: أنَّ الأجسام محدثة، والثاني: أنَّ كل محدَث يحتاج إلى محدِث. أمَّا الأصل الأول فالغرض به أن يدل على أنَّ

٨/ ٣٣ الجواهر والأجسام محدَثة غير قديمة، ولا/ يصح أن تَثبت صفة لشيء وتُنفي صفة عن شيء إلاَّ وقد عرفنا ما تثبت له الصفة، والصفة التي نثبتها والصفة التي ننفيها. فيجب أن نذكر ما الجوهر وما الجسم وما القديم وما المحدث. ولما كان الوصلة إلى حدوث الجسم هو العرض، الذي هو الحركة والسكون، والكون والاجتماع والافتراق، ولم يصح أن يتوصل بها لا نعرفه، وجب أن نبيِّن ما العَرَض، وما الكون، وما الحركة، وما السكون، وما الاجتماع والافتراق، فالجوهر هو الذي يشغل الحيِّز في وجوده، ويصح أن تحله الأعراض. ومعنى شغله الحيز أن يوجد في جهة ومكان فيحوزه، ويمنع مثله من أن يوجد معه بحيث هو والجسم هو المؤلف، وعند قوم: هو الطويل العريض العميق. والقديم هو: الموجود الذي لم يزل، والذي لا أول لوجوده، والمحدَثُ هو: الذي لوجوده أول. والعرض هو ما يعرض في الوجود ولا يكون له لبث كلبث الجواهر والأجسام. وذلك أن ما قَلَّ لبثه بالإضافة إلى غيره سموه عارضا. قال الله تعالى: ﴿هَـٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف:٢٤] وذلك نحو الحركة والسكون. والحركة زوال الجسم من مكان إلى مكان، والسكون لبث الجوهر في المكان أكثر من وقت واحد، والكون ما به كَوْن الجوهر في مكان دون مكان، والاجتماع كونا جوهرين متماسين، والافتراق كونا

٨/ ٣٤ جوهرين غير متماسين». /

قال: «وإذ قد ذكرنا حدود هذه الأشياء، فلندل على حدوث الأجسام. فنقول: إنَّ الأجسام لم تسبق الحركة والسكون المحدَثَيْن، وكل ما لم يسبق المحدَثَ فهو محدَثٌ».

ثم إنه ساق هذه الحجة إلى آخرها. كما ساقها مَنْ قَبْلَهُ، مثل ابن عقيل ونحوه، وقبلهم أبو الحسين البصري، وأمثاله الذين هم أئمة هذه الحجة، وقد ذكرنا سياق أبي الحسين لها فلا حاجة إلى تكريرها.

وقال: «فإن قيل: فما تقولون فيمن حصلت له هذه المعرفة بمجرد التقليد أو غيره؟ أيكون عارفاً بالله مؤمنا؟ قيل: نعم، إلاَّ أنه يكون مأثوماً بترك ما وجب عليه من النظر».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: أمَّا هذه الحجة: حجة الأعراض، فقد عُرف اعتراض الناس عليها وذمهم لها. وأما الحجة المتقدمة، وهي الاستدلال بحدوث الإنسان، فإنها حجة صحيحة، وهي من الحجج التي دلّ عليها القرآن وأرشد إليها.

والمقصود هنا أنَّ هذا وأمثاله ممن يقولون: إنَّ المعرفة لا تحصل إلاَّ بالعقل، ويشنِّعون على من يقول: إنها تحصل بالسمع، من/ أصحابهم وغير أصحابهم، إذا تُدُبِّر كثير من ٨/ ٣٥
كلام أصحابهم الذين ينازعهم هؤلاء، تبين أنَّ نزاعهم لهم ليس في نفس ما ثبت معرفته بمجرد العقل، بل في أمر آخر.

والمعنى الذي أراد أولئك أنَّه يحصل بالسمع، ليس هو المعنى الذي اتفقوا على أنه لا يحصل إلاَّ بالعقل، كما ذكر ذلك الشريف أبو علي بن أبي موسى[1] وغيره. وسنذكر إن شاء الله تعالى بعض كلامهم، فالنزاع بينهم وبين كثير من أصحابهم قد يكون لفظياً،

---

(١) هو الشريف أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي، قاض من علماء الحنابلة له كتاب الإرشاد وشرح كتاب الخرقي ولد سنة (٣٤٥) وتوفي سنة (٤٢٨).

وقد يكون معنوياً، فإنَّ المقدمات التي حصروا بها المعرفة في طريقهم ينازعهم الناس في كل واحدة منها، وإن تنوع المنازعون. وهذا كله بناءً على أنَّ دلالة السمع هي مجرد خبر المخبر الصادق، كما هو اصطلاح هؤلاء.

وأما إذا عُرف أنَّ دلالة السمع تتناول الأخبار، وتتناول الإرشاد والتنبيه والبيان
٨/٣٦ للدلائل العقلية، وأنَّ الناس كما يستفيدون من كلام/ المصنِّفين والمعلمين الأدلة العقلية التي تبين لهم الحق، فاستفادتهم ذلك من كلام الله أكمل وأفضل.

فتلك الأدلة عقلية باعتبار أنَّ العقل يعلم صحتها إذا نُبِّه عليها، وهي شرعية باعتبار أنَّ الشرع دلّ عليها وهدى إليها. فعلى هذا التقدير تكون الدلائل حينئذ شرعية عقلية.

وعلى هذا فقد يُقال: الأدلة الشرعية نوعان: عقلي وسمعي. فالعقلي ما دلّ الشرع عليه من المعقولات، والسمعي ما دلّ بمجرد الأخبار. وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن أئمة النظَّار معترفون باشتمال القرآن على الدلائل العقلية. وأمَّا على اصطلاح أولئك، فكثيراً ما يعنون بالدليل الشرعي الدليل السمعي الخبري، وهو مجرد خبر الشارع الصادق، فعلى اصطلاحهم ينازعهم الناس في تلك المقدمات العقلية، التي زعموا أنَّ المعرفة لا تحصل إلاَّ بها.

فأمَّا المقدمة الأولى، وهي قولهم: إن المعرفة لا تحصل مبتدأة في النفس، بل لا بدَّ لها من طريق، فهي من موارد النزاع. فإذا قيل لهم: إنها قد تحصل في النفس مبتدأة، لم يكن لهم على نفي ذلك دليل إلاّ مجرد الاستقراء، الذي هو: إما فاسد، وإما ناقص.

وقولهم: إن النفوس العقلاء تتشوف إلى الاستدلال. يقول لهم المنازعون: لا نسلِّم
٨/٣٧ أنَّ جميع العقلاء كذلك، بل جمهور العقلاء/ مطمئنون إلى الإقرار بالله تعالى، وهم مفطورون على ذلك. ولهذا إذا ذُكر لأحدهم اسمه تعالى، وجد نفسه ذاكرةً له مقبلة عليه، كما إذا ذُكر له ما هو معروف عنده من المخلوقات.

والمتجاهل الذي يقول: إنه لا يعرفه، هو عند الناس أعظم تجاهلاً ممن يقول: إنَّه لا يعرف ما تواتر خبره من الأنبياء والملوك، والمدائن والوقائع، وذلك عندهم أعظم سفسطة من غيره من أنواع السفسطة.

ولهذا من تتبع مقالات الناس المخالفة للحس والعقل، وجد المسفسطين فيها أعظم بكثير من المسفسطين المنكرين للصانع. فعُلم أنَّ معرفته في الفطرة أثبت وأقوى، إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده، وحاجاته معلقة به سبحانه وتعالى، بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريده فهو ملزوم له، وخواطر العباد وإرادتهم لا نهاية لها، وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم لا ينحصر، بل إقرار القلوب به قد لا يحتاج إلى وسط وطريق، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات.

وأشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون، وقد كان مستيقناً في الباطن، كما قال له موسى: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء:١٠٢]. / ٣٨/٨

وقال تعالى عنه وعن قومه: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل:١٤].

ولهذا قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء:٢٣] على وجه الإنكار له، قال له موسى: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء:٢٤-٢٨].

وقد زعم طائفة من أن فرعون استفهم استفهام استعلام، فسأله عن الماهية، وأن المسئول عنه لم يكن له ماهية عجز موسى عن الجواب.

وهذا غلط وعلى هذا التقدير يكون استفهام إنكار وجحد، كما دلّ سائر آيات القرآن على أن فرعون كان جاحداً لله نافياً له، لم يكن مثبتاً له، طالباً للعلم بماهيته.

فلهذا بيّن لهم موسى أنه معروف، وأن آياته ودلائل ربوبيته أظهر وأشهر من أن يُسأل عنه بما هو، فإن هذا إنما هو سُؤال عمّا يُجهل، وهو سبحانه أعرف وأظهر وأبين من أن يُجهل، بل معرفته مستقرة في الفطرة أعظم من معرفة كل معروف، وهو سبحانه له المثل الأعلى في السموات والأرض، وهو في السماء إله وفي الأرض، فأهل السموات
٣٩/٨ والأرض يعرفونه ويعبدونه، وإن كان أكثر أهل الأرض، كما قال/ تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف:١٠٦].

ولهذا قالت الأنبياء عليهم السلام لأممهم: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم:١٠] وهذا استفهام إنكار يتضمن النفي، ويبين أنه ليس في الله شك.

وقول القائل: ليس في هذا شك، يُراد به أنّه قد بلغ في الظهور والوضوح ولزوم معرفته، إلى حيث لا ينبغي أن يُشك فيه، والى حيث لا يُشك فيه. وعلى كلا التقديرين يتبين أنَّ الإقرار بالصانع بهذه المثابة

وأما الطريق الثاني، وهو إدراك الحواس، فلا ريب أنهم لا يقولون إنهم يدركونه بالحس الظاهر، بل يقولون: إنَّ الحس نوعان: ظاهر، وباطن. والإنسان يُحس بباطنه الأمور الباطنة، كالجوع والعطش، والشبع والريّ، والفرح والحزن، واللذة والألم، ونحو ذلك من أحوال النفس، فهكذا يحسُّون ما في بواطنهم من محبته سبحانه وتعظيمه، والذلُّ له، والافتقار إليه، مما اضطروا إليه وفطروا عليه، ويحسُّون أيضاً ما يحصل في بواطنهم من المعرفة المتضمنة لمثله الأعلى في قلوبهم.

والإحساس نوعان: نوع بلا واسطة، كالإحساس بنفس الشمس والقمر والكواكب، وإحساس بواسطة: كالإحساس/ بالشمس والقمر والكواكب في مرآة، ٨/ ٤٠
أو ماء، أو نحو ذلك.

والقلوب مفطورة على أن يتجلّى لها من الحقائق ما هي مستعدة لتجلّيها فيها، فإذا تجلى فيها شيء أحسّت به إحساساً باطنا بواسطة تجلِّيه فيها.

وأيضاً فنفس مشاهدة القلوب لنفسه تبارك وتعالى أمر ممكن، وإن كان ذلك قد يُقال: إنَّه مختص ببعض الخلق، كما قال أبو ذر وابن عباس وغيرهما من السلف: إنَّ نبينا ﷺ رأى ربَّه بفؤاده. وقال ابن عباس: رآه بفؤاده مرتين[١].

فهذا النوع إذا كان ممكنا، وقد قيل: إنه واقع، لم يمكن نفيه إلاَّ بدليل. وأما الرؤية بالعين في الدنيا، وإن كانت ممكنة عند السلف والأئمة، لكن لم تثبت لأحد، ولم يدعها أحد من العلماء لأحد إلاَّ لنبينا ﷺ على قول بعضهم. وقد ادّعاها طائفة من الصوفية لغيره، لكن هذا باطل، لأنَّه قد ثبت بدلالة الكتاب والسنة أنَّ أحداً لا يراه في الدنيا بعينه. / ٨/ ٤١

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربَّه حتى يموت[٢].

وقد بسطنا الكلام على مسألة الرؤية في غير هذا الموضع، وبيّنا أنَّ النصوص عن الإمام أحمد وأمثاله من الأئمة هو الثابت عن ابن عباس من أنه يُقال: رآه بقلبه، أو: رآه بفؤاده.

وأما تقييد الرؤية بالعين فلم يثبت، لا عن ابن عباس ولا عن أحمد.

---

(١) رواه مسلم (١٧٦).

(٢) رواه مسلم (١٦٩).

والذي في الصحيح عن أبي ذر أنَّه سأل النبي ﷺ هل رأيت ربك؟ قال: نور أنَّى أراه[1]! وقد روى أحمد بإسناده عن أبي ذر أنه رآه بفؤاده، واعتمد أحمد على قول أبي ذر لأن أبا ذر سأل النبي ﷺ عن هذه المسألة، وأجابه -وهو أعلم بمعنى ما أجابه به النبي ﷺ، فلما أثبت أنه رآه بفؤاده، دلّ ذلك على مراده. / ٨/ ٤٢

وأما قولهم: لا يجوز أن تكون معرفتنا به واقعة بالخبر؛ لأنَّ الخبر إنما يفضي إلى المعرفة، إذا أخبر به خلق كثير عن مشاهدة، وليس أحد يخبر بالله عن مشاهدة.

فهذا مما ينازعهم فيه المنازعون، ويقولون: ليس من شرط أهل التواتر أن يخبروا عن مشاهدة، بل إذا أخبروا عن علم ضروري، حصل العلم بمخبَرَ أخبارهم، وإن لم يكن المخبرَ به مشاهَداً.

والمعرفة بالله قد تقع ضرورة، وإذا كان كذلك أمكن المعرفة بتصديق إخبار المخبرين عن المعرفة الحاصلة ضرورة، ألا ترى أن ما يخبر به الناس عن أنفسهم من لذة الجماع، وكثير من المطاعم والمشارب، بل ولذة العلم والعبادة والرئاسة، وحال السكر والعشق، وغير ذلك من الأمور الباطنة، تحصل المعرفة بوجودها بالتواتر لمن لم يجدها من نفسه، ولا عرفها بالضرورة في باطنه؟ وليست أمراً مشاهداً، بل إطباق الناس على وصف رجل بالعلم أو العدل أو الشجاعة أو الكرم أو المكر أو الدهاء، أو غير ذلك من الأمور النفسانية التي لا تُعلم بمجرَّد المشاهدة يوجب العلم بذلك لمن تواترت هذه الأخبار عنده، وإن لم يكن المخبرون أخبروا عن مشاهدة، وكذلك الإخبار عن ظلم الظالمين. / ٨/ ٤٣

---

(١) مرّ تخريجه (١/ ١٠٦).

ولهذا كانت العدالة والفسق تثبت بالاستفاضة، ويُشهد بها بذلك، كما يَشْهد المسلمون كلهم أنَّ عمر بن عبد العزيز كان عادلا، وأنَّ الحجاج كان ظالما. والعدل والظلم ليس أمراً مشاهداً بالظاهر، فإنَّ الإنسان أكثر ما يشاهد الأفعال كما يسمع الأقوال، فإذا رأى رجلا يعطي ويقتل، شاهد الفعل. أما كونه قَتَل بحقٍ أو بغير حق، أو أعطى عدلاً وإحسانا، أو غير عدل وإحسان، فهذا لا يعلم بمجرد المشاهدة، بل لا بدَّ من دخول العقل في هذا العلم.

وكذلك من لا يعرف الطب والنحو: إذا رأى ما تواتر عند أهل الطب والنحاة من علم أبقراط وجالينوس وأمثالهما، والخليل وسيبويه، علم أنَّ هؤلاء علماء بالطب والنحو، وإن لم يعرف هو الطب والنحو، وليست معرفة المخبرين بذلك عن المشاهدة.

بل وكذلك إذا تواتر عنده كلام الناس بالأخبار عن علم مالك والشافعي وأحمد ويحيى بن معين والبخاري ومسلم وأمثالهم بالفقه والحديث، عَلِمَ علمهم بذلك، وإن كان المخبرون لم يخبروا عن مشاهدةٍ، لكن من رأى كلام هؤلاء، من أهل الخبرة بالفقه والحديث، علم بالضرورة أنهم علماء بذلك، ثمَّ هؤلاء يخبرون بذلك غيرهم، فيتواتر ذلك عند هؤلاء. / ٨/ ٤٤

وكذلك القضايا الحسابية، كالعلم بالمضروبات والمنسوبات والمجموعات ونحو ذلك، هو ضروري لمن علمه، فإذا أخبر أهل التواتر بذلك لواحدٍ حصل له العلم بذلك، وإن كانوا إنما أخبروا عن علم ضروري.

وهكذا العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب، يعلمه من باشره وجرَّبه ضرورة، ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر. ولهذا كان العلم بأنَّ محمداً، ﷺ، كان صادقاً معروفاً بالصدق لا يكذب متواتراً عند من لم يباشره، لأنَّ الذين جرَّبوه من أعدائه

وغيرهم كانوا متفقين على أنَّه صادق أمين، حتى أنَّ هرقل لما سأل أبا سفيان -وكان حين سأله من أشدِّ الناس عداوة لرسول الله ﷺ-: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فقال أبو سفيان: لا. فأخبر أنه -هو وغيره من قريش- لم يكونوا يتهمونه بالكذب، فضلا عن أن يخبروا عنه بالكذب، وكانوا يسمُّونه الأمين.

ولما كان أبو سفيان مخبراً بهذا بين جماعة من قومه يقرُّونه على ذلك، مع قيام المقتضي للتكذيب لو كان قد كَذَبَ، استفاد هرقل بهذا أنَّه لا يكذب. فقال: قد علمت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله.

وهذا وأمثاله بابٌ واسع، فالعلم بمُخْبَرَ الأخبار يحصل إذا كان الْمخبِرُ عالماً
٨/٤٥ بالضرورة، سواء المخبرَ به مشاهَداً أو لم يكن. /

وأما طريقة الإلهام، فالإلهام الذي يُدعى في هذا الباب، هو عند أهله علمٌ ضروري، لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم، أو مستنِدٌ إلى أدلةٍ خفية لا تقبل النقض، فلا يمكن أن يكون باطلاً.

وأمَّا الاستدلال على الأحكام بالإلهام، فتلك مسألة أخرى، ليس هذا موضعها، والكلام في ذلك متصل بالكلام على الاستحسان والرأي وأنواعهما، وأنَّ ما يعنيه هذا بالاستحسان، قد يعنيه هذا بالإلهام. وليس الكلام فيما عُلِمَ فساده من الإلهام لمخالفته دليل الحس والعقل والشرع، فإنَّ هذا باطل، بل الكلام فيما يوافق هذه الأدلة لا يخالفها.

وليس من الممتنع وجود العلم بثبوت الصانع وصدق رسوله إلهاما، فدعوى المدَّعي امتناع ذلك يفتقر إلى دليل.

فطرق المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفة بالله أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حصرها في طريق معيّن بغير دليل يوجب نفياً عامًّا لما سوى تلك الطريق لم يُقبل منه، فإنَّ النافي عليه الدليل، كما أنَّ المثبت عليه الدليل.

نعم، من نفى تلك بحسب علمه، لم ينازع في ذلك. فإذا قال: لا أعلم طريقاً آخر، أو لم يحصل لي ولمن عرفته طريق آخر، كان نافياً لعلمه ولما عَلِمَ وجوده، لا نافياً للأمور المحققة في نفس الأمر. / ٨/ ٤٦

فهذا الكلام وأمثاله يَرِدُ على النزاع المعنوي.

[كلام علماء الكلام في ذم علم الكلام]

ولهذا كان كثير من الفضلاء، الذين يوجبون هذه الطريقة ويصححونها، قد رجعوا عن ذلك، وتبيَّن لهم ذم هذا الكلام، بل بطلانه، كما يوجد مثل ذلك في كلام غير واحدٍ منهم، مثل أبي المعالي وابن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم، من الذين يصححون هذه الطريق، بل يوجبونها تارة، ثم إنهم ذموها أو أبطلوها تارة.

قال أبو المعالي في آخر عمره[١]: «**خليت**[٢] **أهل الإسلام وعلومهم، وركبت البحر الخضم**[٣]**، وغصت في الذي نهوا عنه**[٤] **والآن قد رجعت عن الكلِّ إلى كلمة الحق،**

(١) أورد السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام (١/ ٢٣٧) العبارات التالية نقلاً عن كتاب تلبيس إبليس لابن الجوزي وسنقابلها على صون المنطق وعلى تلبيس إبليس ط. المنيرية، (١٣٦٩) بإذن الله (رشاد).

(٢) صون : لقد خليت، تلبيس (ص٨٤): لقد جلت (وهو تحريف).

(٣) صون، تلبي (ص٨٥): البحر الأعظم.

(٤) وغصت في الذي نهوا عنه: كذا في (د) وفي تلبيس إبليس، وسقطت عبارة «الذي نهوا عنه» من صون وفي صون، تلبيس جاءت بعد عبارة «نهوا عنه» عبارة لم ترد في كتابنا وهي: «كل ذلك في طلب الحق وهرباً من التقليد».

عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق ببرّه فأموت على دين العجائز، وإلاَّ
٨/ ٤٧ فالويل لابن الجويني[(١)]»./

وسأل رجل ابن عقيل فقال له: هل ترى لي أن أقرأ الكلام، فإني أحس من نفسي بذكاءٍ؟ فقال له: «إنَّ الدين النصيحة، فأنت الآن على ما بك مسلم سليم، وإن لم تنظر في الجزء -يعني الجوهر الفرد- وتعرف الطفرة -يعني طفرة النظام- ولم تخطر ببالك الأحوال، ولا عرفت الخلاء والملاء والجوهر والعرض؛ وهل يبقى العرض زمانين، وهل القدرة مع الفِعْل أو قبله، وهل الصفات زوائد على الذات، وهل الاسم المسمّى أو غيره، وهل الروح جسم أو عرض، فإني أقطع أنَّ الصحابة ماتوا وما عرفوا ذلك ولا تذاكروه، فإنْ رضيت أن تكون مثلهم بإيمان ليس فيه معرفة هذا فكن، وإن رأيت طريقة المتكلمين اليوم أجود من طريقة أبي بكر وعمر والجماعة، فبئس الاعتقاد والرأي[(٢)]».

---

(١) صون: .. العجائز وتختم على فيه أمري بكلمة الإخلاص فالويل لابن الجويني؛ تلبيس: العجائز ويختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص فالويل لابن الجويني. وجاءت عبارات (س) مخالفة لعبارات (د) هكذا: «لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على دين العجائز، أو قال: على عقيدة أمي».

(٢) أورد ابن الجوزي بعض هذه العبارات في تلبيس إبليس (ص٨٥) وهي: «أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت».

قال[1]: «ثم هذا علم الكلام قد أفضى بأربابه إلى الشكوك[2]، وأخرج كثيراً منهم إلى الإلحاد، بشم روائح الإلحاد من فلتات/ كلامهم، وأصل ذلك كله أنهم ٨/ ٤٨ ما قنعوا بما قنعت به الشرائع، وطلبوا الحقائق وليس في قوة العقل دَرْك لما[3] عند الله من الحكمة التي انفرد بها، ولا أخرج الباري من علمه ما علمه[4] هو من حقائق الأمور[5]، وقد دَرَج الصدر الأوَّل على ما درج عليه الأنبياء من هذه الإقناعات، ولما راموا ما وراءها رُدُّوا إلى مقامٍ غايته التحكيم والتسليم، وهو الذي يُزري به طائفة من المتكلمين على أهل النقل والسنة، وتسميهم الحشوية، وإليه ينتهي المتكلمون أيضا، لكنهم يتحسَّنون بما ليس لهم، وبما لم يتحصل عندهم، فهم بمثابة من يدَّعي الصحة بتجلده وهو سقيم، ويتغانى على الفقراء وهو عديم. والعقل، وإن كان للتعليل طالباً، فإنَّه يذعن بأن فوقه حكمة إلهية، توجب الاستكانة والتحكيم لمن هو بعض خلقه».

قال: «وإنما دخلت الشُّبَهُ من ثلاث طرق ترجع إلى طريق واحد، وذلك أنَّ قوماً نظروا إلى أن العقل هو الأصل في النظر/ والاستدلال، اللذين هما طريقة العلم، ٨/ ٤٩ فإذا قضى العقل بشيء عوَّلوا عليه، فلما قضى بوجود صانعٍ لهذا العالم المحكم

---

(١) قال: ساقطة من (س). والكلام التالي أورده ابن الجوزي في تلبيس إبليس بعد الكلام السابق (ص٨٥).

(٢) تلبيس إبليس: قال: وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك.

(٣) تلبيس: إدراك ما. (٤) تلبيس: من علمه لخلقه ما علمه..

(٥) العبارات التي جاءت بعد كلمة «الأمور» أكثرها لم ترد في تلبيس إبليس وسترد عبارات أخرى جاءت فيه بعد سطور كثيرة.

القواعد أثبتوه، ثمَّ نظروا في أفعاله، فرأوا هدم الأبنية المحكمة، وشاهدوا جزئيات لم تأت على نظام الكليات، ومضارَّ تعقب منافع، فجحدوا الأوَّل بالآخَر، ففسد اعتقاهم في الكلّ، بما عرض لهم من اختلال الجزء، وقالوا: إن دلَّ الإحكام على حكيم، فقد دلَّ الاختلال على الإهمال، فشكُّوا. والقبيل الآخر أثبتوا صانعاً للكليات، وأضافوا الشرور إلى صانع آخر، فَثَنَّوْا بعد أن وحَّدُوا. والقبيل الآخر عللوا بما انحزم بعلل لم تشف غليل العقل، فلما لم يستقم لهم التعليل جنحوا، وقالوا: خفيَ علينا وجه الحكمة فيما عرض في العالم من الفساد، فسلَّموا لمن استحق التسليم، وهو الصانع، وهذه طائفة أهل الحديث».

قال: «وهذا الذي يُقال له مذهب العجائز، وإليه ينتهي كل عالم محق».

قال: وقد ظن قوم أن مذهب العجائز ليس بشيء، وليس كذلك. وإنَّما معناه أنَّ المدققين لما بالغوا في النظر، فلم يشهدوا ما يشفي العقل من التعليلات[1]، وقفوا مع هذه الجملة التي هي/ مراسم». ٨/ ٥٠

[تعليق ابن تيمية]

قلت: قول القائل: «إن الصحابة -رضي الله عنهم- ماتوا وما عرفوا ذلك» فيه تفصيل. وذلك أن هذا الكلام فيه حق وباطل، فأمَّا الباطل فهو مثل إثبات الجوهر الفرد، وطفرة النظام، وامتناع بقاء العرض زمانين، ونحو ذلك. فهذا قد لا يخطر ببال

---

(١) جاء في تلبيس إبليس بعد العبارات التي سبق إيرادها ما يلي: «قال: وقد بالغت في الأول طول عمري، ثم عدت القهقري إلى مذهب الكتب، وإنما قالوا إن مذهب العجائز أسلم، لأنهم لما انتهوا إلى غاية التدقيق في النظر، لم يشهدوا ما ينفي العقل من التعليلات والتأويلات.. إلخ.

الأنبياء والأولياء، من الصحابة وغيرهم، وإن خطر ببال أحدهم، تبين له أنَّه كذب، فإنَّ القول الباطل الكذب هو من باب ما لا ينقض الوضوء، ليس له ضابط، وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به، وإذا وقع الباطل عُرف أنَّه باطل ودُفع، وصار هذا كالنهي عن المنكر، وجهاد العدو، فليس كلُّ شيء من المنكر رآه كل من الصحابة وأنكروه، ومع هذا فلا يُقطع على كل من الصحابة بأنهم لم يعرفوا أمثال هذه الأقاويل ويعرفوا بطلانها، فإنهم فتحوا أرض الشام ومصر والمغرب والعراق وخراسان، وكان بهذه البلاد من الكفَّار المشركين والصابئين وأهل الكتاب من كان عنده من كتب أهل الضلال من الفلاسفة وغيرهم ما فيه هذه المعاني الباطلة، فربما خُوطبوا بهذه المعاني بعبارة من العبارات، وبيَّنوا بطلانها لمن سألهم.

٨/ ٥١ والواحد منا قد يجتمع بأنواع من أهل الضلال، ويسألونه عن/ أنواع من المسائل، ويوردون عليه أنواعاً من الأسولة والشبهات الباطلة فيجيبهم عنها، وأكثر الناس لا يعلمون ذلك ولا ينقلونه.

والشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة قد ناظروا أنواعا من الجهمية أهل الكلام، وجرى بينهم من المعاني ما لم ينقل، ولكن من عرف طرق المناظرين لهم، والمسائل التي ناظروهم فيها، عَلِم ما كانوا يقولونه، كالفقيه الذي يَعرف أنَّ فقيهين تناظرا في مسألة من مسائل الفقه، مثل مسألة قتل المسلم بالذمي، أو القتل بالمثقل ونحو ذلك، فينقل المناظرة من لم يفهم ما قالاه، فيَعْرِف الفقيهُ الفاضل -مما نقل- ما لم ينقل.

وأما الخوض في مسألة الروح: هل هي قائمة بنفسها، أم هي عرض؟ فكلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة في أنَّ الروح: عين قائمة بنفسها تخرج منَ البدن، وتصعد وتعرج، وتنعَّم وتعذَّب، وتتكلَّم وتُسأل وتجيب، وأمثال ذلك أكثر من أن يمكن سطره

هنا، فكيف يُقال: إنَّ الصحابة ماتوا وما عرفوا هل الروح عين قائمة بنفسها، أو صفة من الصفات؟ وإن كانوا هم كانوا لا يتخاطبون بلفظ الجسم والعرض.

٨/ ٥٢ وكذلك قول القائل: إنَّ الصحابة لم يعرفوا هل الصفات زوائد على/ الذات، ليس بسديد. فإنَّ كلام الصحابة في إثبات الصفات لله تعالى أكثر وأعظم من أن يمكن سطره هنا، بل كلامهم في إثبات الصفات العينية الخبرية التي تسميها نفاة الصفات تجسيما، أكثر من أن يمكن سطره هنا، وكلامهم وكلام التابعين صريح في أنهم لم يكونوا يثبتون ذاتاً مجردة عن الصفات.

وأمَّا هذا اللفظ: هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ فلفظ مجمل، فإن أراد به المريد أن هناك ذاتاً قائمة بنفسها، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا لا يقوله أهل الإثبات، ولا الصحابة. وإن أراد به أن الصفات زائدة على الذات المجرَّدة التي يعترف بها النفاة، فهذا حق، ولكن ليس في الخارج ذاتٌ مجردة، فالسلف والأئمة لم يثبتوا ذاتاً مجردة حتى يقولوا: الصفات زائدة عليها، بل الذات التي أثبتوها هي الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها، وهذا المعنى متواتر في كلام الصحابة.

ففي الجملة: المعاني الصحيحة الثابتة كان الصحابة أعرف الناس بها، وإن كان التعبير عن تلك المعاني يختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات. والمعاني الباطلة قد لا تخطر ببال أحدهم، وقد تخطر بباله فيدفعها، أو يسمعها من غيره فيردها، فإنَّ ما يلقيه
٨/ ٥٣ الشيطان/ من الوساوس والخطرات الباطلة ليس له حد محدود، وهو يختلف بحسب أحوال الناس.

وأما ما ذكره ابن عقيل من قوله: «ليس في قوة العقل دَرْكٌ لما عند الله من الحكمة التي انفرد بها.. إلى آخر كلامه» فهذا كله من العلل الغائية، وحكمة الأفعال وعواقبها،

ومسائل القدر والتعديل والتجوير، فإنَّ ابن عقيل كان -لكثرة نظره في كتب المعتزلة وما عارضها- عندَه في هذا الأصل أمر عظيم، وهو من أعظم الأصول التي تشعَّب فيها كلام الناس.

وكان طوائف من المنتسبين إلى الحديث والسنة كالأشعري، والقاضي أبي بكر، ومن وافقهم في أصل قولهم، وإن كان قد يختلف كلامه، كالقاضي أبي يعلى، وابن الزاغوني، وطوائف لا يحصيهم إلاَّ الله، ينكرون التعليل جملة، ولا يثبتون إلاَّ محض المشيئة، ولا يجعلون في المخلوقات والمأمورات معانِيَ لأجلها كان الخلق والأمر، إلى غير ذلك من لوازم قولهم.

والمعتزلة يثبتون تعليلاً متناقضاً في أصله وفرعه، فيثبتون للفاعل تعليلاً لا تعود إليه حكمة، ثم يزعمون أنَّ كلَّ واحد من العباد قد/ أراد به الفاعل كلَّ ما هو صالح له أو ٨/ ٥٤
أصلح، وفعل معه ما يقدر عليه من ذلك، ويتكلَّمون في الآلام والتعويضات، والثواب والعقاب، بكلام فيه من التناقض والفضائح ما لا يحصى.

وفي ذلك الحكاية المشهورة لأبي الحسن الأشعري مع أبي علي الجبّائي لمّا سأله عن إخوة ثلاثة: مات أحدهم قبل البلوغ، والآخر بلغ فَكَفَر، والآخر بلغ فآمن وأصلح، فرفع الله درجات هذا في الجنة، والصغير جعله دونه في الجنة، والكافر أدخله النار. فقال له الصغير: يا رب ارفعني إلى درجة أخي. قال: إنك لا تستحق ذلك، فإنَّ أخاك عمل عملاً صالحاً استحق به ذلك. فقال: يا رب إنك أحييته حتى بلغ، وأنا أمتَّني، فلو أبقيتني لعملت مثل ما عمل. فقال له: إنه كان في علمي أنك لو بقيت لكفرت، فاخترمتك إحساناً إليك. قال: فصرخ الكافر من النار: يا رب فهلاَّ أمتَّني قبل البلوغ كما فعلت بهذا؟ قالوا: فلمّا سأله عن ذلك انقطع.

ولهم على كلام أبي الحسن أجوبة لها موضع آخر.

والمقصود هنا أنَّ ابن عقيل نظر في تعليلات المعتزلة فرآها عليلة، ورأى أنَّه لا بدَّ من
٨/ ٥٥ إثبات الحكمة والتعليل في الجملة، خلافاً لما كان/ ينصره شيخه القاضي أبو يعلى، فصار يثبت الحكمة والتعليل من حيث الجملة، ويقرّ بالعجز عن التفصيل.

والقاضي أبو خازم بن القاضي أبي يعلى[1] في كتابه المصنَّف في أصول الدين الذي رتَّبه ترتيب محمد بن الهيصم في كتابه المسمَّى «بجمل المقالات» يسلك مسلك من أثبت الحكمة والمصلحة العامة التي تجب مراعاتها، وإن أفضى ذلك إلى مفسدة جزئية، كما يُشهد ذلك في المخلوقات والمأمورات، وهذا مذهب الفقهاء في تعليل الشرعيات، وهو مذهب كثير من النظَّار، أو أكثرهم، في تعليل المخلوقات، كما ذهب إلى ذلك الكرَّامية والفلاسفة وغيرهم من الطوائف، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

ولم يُرِد ابن عقيل بقوله: «وقد درج الصدر الأوَّل على ما درج عليه الأنبياء من هذه الإقناعيات». والإقناعيات تكون في الأدلة الدالة على العلم بإثبات الصانع، وإثبات الصفات له، والمعاد، ونحو ذلك، فإنَّ تلك عند ابن عقيل وأمثاله برهانيات يقينيات،
٨/ ٥٦ فكيف يجعلها عند/ الأنبياء والسلف إقناعيات؟ ولكن أراد بذلك، الإقناعيات في تعليل أفعاله. وسمَّاها هو إقناعيات لأنَّ هذا مبلغ أمثاله من العلم، ومنتهاهم من المعرفة في ذلك. وأما الأنبياء عليهم السلام، والسلف رضوان الله عليهم، فإنَّ الله تعالى أطلعهم من حكمته في خلقه وأمره على ما لم يطَّلع عليه هو وأمثاله، ولكن هؤلاء ليس

(١) د: والقاضي أبو حازم بن القاضي أبي يعلى؛ س: والقاضي أبو يعلى الصغير. والصواب ما أثبته. وهو القاضي أبوخازم محمد بن محمد بن الحسين بن الفراء، المولود سنة (٤٥٧) والمتوفي سنة (٥٢٧)، وأبوخازم فقيه حنبلي وهو أخو ابن أبي يعلى مؤلف كتاب طبقات الحنابلة.

لهم بحقائق أحوال الأنبياء والصحابة من الخبرة ما يعرفون به منتهاهم في هذه المطالب العالية، كما أنَّه ليس لهم من الخبرة بهذه المسائل الكبار ما انتهوا معه إلى غاياتها، لكنهم يعلمون أنَّ الأنبياء أفضل الخلق، والصحابة بعدهم أفضل الخلق، فيعتقدون فيهم أنهم وصلوا إلى منتهى ما يصل إليه الخلق في هذه المسائل.

ثمَّ إنهم لما نظروا -مع فرط ذكائهم- ولم يصلوا إلاَّ إلى هذا، ظنوا أنه لا غاية وراءهم، فقالوا ما قالوا. وهكذا كلُّ طائفة سلكت فانتهت إلى حيث رأت أنَّه منتهى الخلق، فإنها تقضي على كلِّ من تعظِّمه بأن هذا منتهاه، كما قد رأينا طائفة من الفلاسفة لَّما رأوا أنَّ قول الفلاسفة هو منتهى معارف العقلاء، صاروا إذا رأوا شخصاً ظهر عنه ما يدلُّ على كمال عقله، وعظم علمه وفضله، ومعرفته بأقوالهم على الحقيقة، يجعلون قوله هو قولهم في الباطن، وإن تظاهر بتكفيرهم والرد عليهم. فإذا قيل لأحدهم: نحن قد سمعنا منه ورأينا من كلامه ما ينقض قول الفلاسفة، يقول ذلك الفيلسوف الفاضل: هذا والله قد عرف حقيقة قولنا، ومن عرف حقيقة قولنا لم يعدل عنه، إلاَّ أن يكون هناك شيء أعلى
٨/ ٥٧ منه، ثم/ يبقى حائراً: هل فوق قولهم ما هو أكمل منه، لما ظهر منه من كون العارف بحقيقة قولهم، مع حسن قصده وعدله، قد عدل عنه إلى قول يناقضه؟ أو ليس فوقه ما هو أكمل منه؟ لأن هذا الفيلسوف لا يعرف أنَّ فوقه ما هو أكمل منه.

وهكذا الاتحادية أهل الوحدة ينسبون كلّ من عُرف علمه وعقله وكماله إلى أنَّه منهم، وإن كان مظهراً للإنكار عليهم، وهكذا أهل الحَيْرة في الصفات الخبرية، يجعلون السلف والأئمة يُمِرُّون آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت، مع عدم علمهم بمعانيها.

وإن كانوا من نفاتها قالوا: إنهم كانوا يعتقدون نفيها في الباطن، ولا يعلمون مدلول النصوص. ولما كان هذا عندهم هو الغاية التي انتهوا إليها، والسلف عندهم أعظم الناس، جعلوا هذا غاية السلف.

وهؤلاء الطوائف وقع لهم الخطأ من جهتين: إحداهما: أنهم لم يعرفوا الحق في نفسه على ما هو عليه، لا بدليل عقلي ولا سمعي. الثانية: أنهم لم يعرفوا حقيقة أقوال السلف وما كان عندهم من العلم والبيان، فكان عندهم قصور في معرفة الحق في نفسه، وفي
٨/ ٥٨ معرفة الأنبياء والسلف به، وظنوا أن ما وصلوا إليه هو الغاية الممكنة، فجعلوا ذلك/ منتهى غيرهم، فصاروا يحكون كلام المعظَّمين عندهم على هذا الوجه.

وقد رأينا من ذلك أموراً، حتى أنَّ من قضاتهم وأكابرهم من يحكي أقوال الأئمة الأربعة في مسألة من المسائل الكبار، فإذا قيل له: أهذا نقله أحد عن الشافعي أو فلان أو فلان؟ قال: لا، ولكن هذا ما قاله العقلاء، والشافعي لا يخالف العقلاء، أو نحو هذا الكلام.

فالطوائف المقصِّرة الضالَّة تجد حكايتهم للمنقولات، مثل نظرهم في المعقولات، فلا نقل صحيح، ولا عقل صريح. وكل من كان أبعد عن متابعة الأنبياء، كان أبلغ في هذين الأمرين، حتى ينتهي الأمر إلى القرامطة الباطنية، الذي مبني أمرهم على السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات.

ثمَّ الشيعة أقرب منهم، فكان عندهم من السفسطة والقرمطة بحسبهم، والمعتزلة خير منهم، فهم أقلُّ سفسطة وقرمطة، ولكن دخل من ذلك عندهم، بحسب ما فيهم من مخالفة الكتاب والسنة، أمور كثيرة.

[كلام ابن عقيل في ذمِّ علم الكلام]

٨/ ٥٩ وابن عقيل لما خَبَرَ كلام المعتزلة لم يرض طريقهم، فلهذا ذكر أنَّ/ الناس ثلاث طوائف: طائفة شكَّت لَّما رأت وجود الشر والضرر في العالم. وطائفة قالت بالأصلين وهم الثنوية. والطائفة الثالثة علَّلوا ما انخرم بعلل لم تشف غليل العقل -كما فعلت

المعتزلة- فلما لم يستقم لهم التعليل، جنحوا وقالوا: خَفِيَ علينا وجه الحكمة فيما عرض في العالم من الفساد، فسلَّموا لمن استحق التسليم، وهو الصانع[١].

قال: «**وهذه طائفة أهل الحديث**» وهذا بناءً على إثبات الحكمة والغاية والتعليل من حيث الجملة، والاعتراف بجهله من جهة التفصيل، وذكر أنَّ هذا منتهى كل عالم محق، وهذا مبلغ علم من انتهى إلى هنا.

ولابن عقيل أنواع من الكلام، فإنه كان من أذكياء العالم، كثير الفكر والنظر في كلام الناس، فتارة يسلك مسلك نفاة الصفات الخبرية، وينكر على من يسميها صفات، ويقول: إنما هي إضافات، موافقةً للمعتزلة، كما فعله في كتابه «ذم التشبيه وإثبات التنزيه»[٢] وغيره من كتبه، واتّبعه على ذلك أبو الفرج بن الجوزي في كتابه «كف التشبيه بكف التنزيه»[٣] وفي كتابه «منهاج الوصول»[٤]، وتارة يثبت/ الصفات الخبرية، ويرد ٨/ ٦٠
على النفاة والمعتزلة بأنواع من الأدلة الواضحات، وتارة يوجب التأويل كما فعله في «الواضح»[٥] وغيره، وتارة يحرِّم التأويل ويذمّه وينهى عنه، كما فعله في كتاب

---

(١) الكلام السابق هو سرد لكلام ابن عقيل الذي سبق إيراده (٨/ ٥٠) مع تعليقات لابن تيمية (رشاد).

(٢) من الكتب المفقودة.

(٣) نشر هذا الكتاب بعنوان دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه وحققه الشيخ محمد زاهد الكوثري أعادت طبعته سنة (١٩٧٦) المكتبة التوفيقية بالقاهرة (رشاد).

(٤) س: منهاج الأصول. والكتاب هو منهاج الوصول إلى علم الأصول ذكره ابن الجوزي في كتابه تلبيس إبليس، (ص٨٧)، وفي كتابه دفع شبه التشبيه، (ص٢٥). وذكرت تلميذتي الدكتورة آمنة محمد نصير في رسالتها للماجستير ابن الجوزي وآراؤه الكلامية والأخلاقية (ص٦٧) من رسالتها المطبوعة على الآلة الكاتبة أن من الكتاب نسخة مخطوطة في خزانة أحمد عبدالوهاب نيازي ببغداد بخط فارسي تاريخها (١٠٠٤هـ) (رشاد).

(٥) الواضح لابن عقيل طبع بتحقيق الدكتور عبدالله التركي.

«الانتصار لأصحاب الحديث»[١]، فيوجد في كلامه من الكلام الحسن البليغ ما هو معظَّم مشكور، ومن الكلام المخالف للسنة والحق ما هو مذموم مدحور.

وكذلك يوجد هذا وهذا في كلام كثير من المشهورين بالعلم، مثل أبي محمد بن حزم، ومثل أبي حامد الغزالي، ومثل أبي عبد الله الرازي[٢] وغيرهم.

ولابن عقيل من الكلام في ذم من خرج عن الشريعة من أهل الكلام والتصوف ما هو معروف، كما قال في «الفنون»[٣]، ومن خطه نقلت، قال: «**فصل: المتكلمون وقفوا**
٨/ ٦١ **النظر في الشرع بأدلة العقول/ فتفلسفوا، واعتمد الصوفية المتوهمة على واقعهم فتكهَّنوا، لأن الفلاسفة اعتمدوا على كشف حقائق الأشياء بزعمهم، والكهَّان اعتمدوا على ما يُلقى إليهم من الإطِّلاع، وجميعاً خوارج على الشرائع، هذا يتجاسر إن يتكلم في المسائل التي فيها صريح نقل بما يخالف ذلك المنقول، بمقتضى ما يزعم أنَّه يجب في العقل، وهذا يقول: قال لي قلبي عن ربِّي، فلا على هؤلاء أصبحت، ولا على هؤلاء أمسيتُ، لا كان مذهب جاء على غير طريق السفراء والرسل، يريد تعلّم بيان الشرايع، وبطلان المذاهب والتوهمات، والطرايق المخترعات: هل لعلم الصوفية عمل في إباحة دمٍ أو فرجٍ، أو تحريم معاملة، أو فتوى معمول بها في عبادة أو معاقدة؟ أو للمتكلمين بحكم الكلام حاكم ينفذ حكمه في بلدٍ أو رستاق؟ أو تصيب للمتوهمة فتاوى وأحكام؟ إنما أهل الدولة**

---

(١) من الكتب المفقودة.

(٢) د: مثل ابن حزم والغزالي وأبي الفرج بن الجوزي والرازي (رشاد).

(٣) هو أكبر كتاب صنف في تاريخ الإسلام، فقد جميعه إلا جزءين طُبِعا.

الإسلامية والشريعة المحمدية المحدِّثون والفقهاء: هؤلاء يروون أحاديث الشرع، وينفون الكذب عن النقل، ويحمون النقل عن الاختلاف. وهؤلاء المفتون ينفون ٨/ ٦٢ عن الأخبار تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، هم الذين سمّاهم النبي ﷺ: الحملة العدول، فقال: يحمل هذا العلم من كل خَلَف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين./ فالخارج -وإن خفقت بنوده، وكثرت جموعه، وسُمِّيَ بالملك- يبعد أن يُضرب له دينار أو درهم، أو يخطب له على منبر، أو تكون أموره إلاَّ على المغالطة والمخالسة، بينا هو على حاله يتضعضع لكتاب الملك، ويتخشّى من أن يقابله بقتالٍ، أو يصافَّه بحربٍ لأن في نفس الخارجي بقية من انخساس الباطل، وللملك -وإن قلّ جمعه- صولة الحق، وكذلك البرخشتي مع الطبيب المقيم: هذا مختار يطلب من الأدوية ما يسكّن الألم في الحال، ويضع على الأمراض الأدوية الجواد العاملة بسرعة، فيأخذ العطية والخلعة لسكون الألم وإزالة المرض، ويصبح على أرض أخرى، ومنزل/ بعيد، وطبّه مجازفة، لأنه يأمن الموافقة والمعاينة. ٨/ ٦٣ والأطباء المقيمون يلامون على تطويل العلاج، وإنما سلكوا الملاطفة بالأدوية المتركبة دون الحادة، لأنَّ الحادة من الأدوية، وإن عجَّلت سكون الألم، فإنها غير مأمونة الغوائل، ولا سليمة العواقب، لأنَّ ما تعطي الأدوية الحادة من السكون إنما هو لغلبة المرض، وحيثما غلبت الأمراض أوهت قوى المحل الذي حلّته الأمراض، فهو كما قيل: الدواء للبدن كالصابون للثوب ينقِّيه ويبليه، كذلك كلما احتدَّ الصابون وجاد أخلق الثوب، فكذلك الفقهاء والمحدِّثون يقصِّرون عن إزالة الشبه لأنهم عن النقل يتكلمون، وللخوف على قلوب العوام من الشكوك يقصرون القول ويقلّلون، فهم حال الأجوبة ينظرون في العاقبة، والمبتدعة

والمتوهمة يتهجمون، كتهجّم البرخشتي، فعلومهم فرح ساعة، ليس لعلومهم ثبات، فإن اشتبه على قوم ما دلَّسه الصوفية عليهم من قول النبي ﷺ: إن في أمتي محدَّثين ومكلَّمين، وهو ما يُلقى من الفراسات والدرايات، كما نطق به عمر. قيل لهم: لو نطق/ عمر برأيه ولم يصدِّقه الوحي على لسان السفير، لما التُفت إلى
٨/ ٦٤ واقعته، ولا يُبتنى الشرع على فراسته. ألا تراه لمَّا مات السفير قال من هو أعلى طبقة منه[1]: أي سماء تظلُّني، وأي أرض تقلِّني، إذا قلت في كتاب الله برأيي؟ وقال في الكلالة ما قال. يقول الصديق هذا وأسلِّم اليوم لشيخ رباط يخلو بأمرد في سمعه، ويسمع الغناء من أمرد وحرّة، ويأكل من الحرام شبعة، ويرقص كما تشمس[2] الخيل، لا يسأل الفقهاء، ولا يبني أمره على النقل، يقول بواقعةٍ، ويقول أتباعه: الشيخ يسلَّم إليه طريقته، وأي طريقة مع الشرع!؟ وهل أبقت الشريعة لقائل قولا؟ وهل جاءت إلا بهدم العوايد ونقض الطرايق؟ ما على الشريعة أضر من المتكلمين والمتصوفين. هؤلاء يفسدون العقول بتوهمات شبهات العقول، وهؤلاء يفسدون الأعمال ويهدمون قوانين الأديان، يحبون البطالات، والاجتماع على اللذات، وسماع الأصوات المشوشات للمعايش والطاعات، وأولئك يجرِّئون الشباب والأحداث، على البحث وكثرة السؤال والاعتراضات، وتتبع الشرع بالمناقضات. وما عرفنا للسلف الصالح أعمال هؤلاء الصوفية، بل كانت أحوالهم

---

(١) يقصد ابن عقيل بذلك الصديق أبا بكر ﷺ (رشاد).

(٢) س: يشمس. وفي اللسان: «وشَمَسَت الدابة والفرس تَشْمُسُ شماساً وشُمُوساً وهي شَمُوسٌ: شردت وجمحت ومنعت ظهرها» (رشاد).

الجدّ لا الهزل، ولا أحوال المتكلمين: لا التكشّف ولا البحث، بل كانوا عبيد تسليم وتحكيم في المعتقدات، وجِد تشهير في الأعمال والطاعات،/ فنصيحتي ٨/ ٦٥ لاخواني من المؤمنين الموحّدين أن لا يقرع أبكار قلوبهم كلام المتكلمين، ولا تصغي مسامعهم إلى خرافات المتصوفين، بل الشغل بالمعايش أوْلى من بطالة المتصوفة، والوقوف مع الظواهر أوْلى من توغل المنتحلة للكلام. وقد خبرت طريقة الفريقين: غاية هؤلاء الشك، وغاية هؤلاء الشطح. والمتكلمون عندي خير من المتصوفة، لأنَّ المتكلمين مرادهم مع التحقيق مزيد الشكوك في بعض الأشخاص، ومؤدى المتصوفة إلى توهم الإشكال، والتشبيه هو الغاية في الإبطال، بل هو حقيقة المحال، مما يسقط المشايخ من عيني، وإن نَبُلُوا في أعين الناس أقداراً وأنساباً، وعلوماً وأخطاراً، إلاَّ قول القائل منهم إذا خوطب بمقتضى الشرع: عادتي كذا وكذا، يشير إلى طريقةٍ قد قنَّنها لنفسه، تخرج عن سمت الشرع، فذاك مختلق طريقة، وكل مختلق مبتدع، ولو كان في ترك النوافل، لأن الاستمرار على ترك السنن خذلان. قال أحمد ﷺ وقد سئل/ عن رجل استمر على ترك الوتر: هذا ٨/ ٦٦ رجل سوء. أنا أنصح بحكم العلم والتجارب: إياك أن تتبع شيخاً يقتدي بنفسه، ولا يكون له إمام يُعزى إليه ما يدعوك إليه، ويتصل ذلك بشيخ إلى شيخ إلى السفير ﷺ، الله الله، الثقة بالأشخاص ضلال، والركون إلى الآراء ابتداع، اللين والانطباع في الطريقة مع السنة، أحب إليّ من الخشونة والانقباض مع البدعة، الله لا يُتقرَّب إليه بالامتناع مما لم يمنع منه، كما لا يُتقرب إليه بأعمال لم يَأمر بها. أصحاب الحديث رسل السفير: الفقهاء المترجمون لما أراد السفير من معاني كتابه، ولا يتم اتّباع إلاَّ بمنقول، ولا يتم فهم المنقول إلاَّ بترجمان، وما عداهما تكلف لا

يفيد. وإلى هذين القسمين انقسم أصحاب رسول الله ﷺ: قلةٌ وفقهاء، ولا نعرف فيهم ثالثا. أصحاب أسواق وصفقات وتجارات، لا رُبَط ولا مناخ للبطالات، يا أصحاب المخالطات والمعاملات، عليكم بالورع، يا أصحاب الزوايا والانقطاعات عليكم بحسم موادّ الطمع. يا طرّاق المبتدئين إياكم واستحسان طرائق أهل التوهم والخُدَع، ليس السُنِّيُ عندي المحب لمعاوية ويزيد، ولا لأبي بكر
٨/ ٦٧ وعمر، ولا الشيعة عندي من زار المشاهد، وأنشد المراثي والقصايد./ السُنّي عندي من تتبع آثار الرسول فعمل بها بحسب ما يفتيه الفقهاء، واحتذى الرسم، واتّبع الأمر، وكفَّ عن النهي، وتنَّزه عن الشُبَه، ووقف عند الشك، وتفرّغ من كل علم خالف النقل، وإن كانت له طلاوة في السمع، وقبول في القلب، ليس قلبك معياراً على الشرع، ما لله طائفة أجل من قوم حدَّثوا عنه، وما أحدثوا وعوَّلوا على ما رووا، ولا على ما رأوْا، الصبر على الرواية مقام الصدِّيقين. قال الخضر للسفير: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾ [الكهف:٦٧] لأن مستحسِنا برأيه ومستقبحاً برأيه لا يُتّبع، لأنَّه قد بان لك بنص القرآن أن استحسان عقل السفير الكليم واستقباحه ما كان على القانون الصحيح، حتى كشف له عن العذر فيما كان استقبحه».

[تعليق ابن تيمية(١)]

قلت: ولابن عقيل من هذا الجنس في تعظيم الشرع، وذمِّ من يخالفه من أهل النظر والكلام، وأهل الإرادة والعبادة، كلام كثير من هذا الجنس. كما قد تكلم في ذلك

---

(١) تعليق شيخ الإسلام هذا لو كتب بماء الذهب لكان قليلاً بحقه.

طوائف من أهل العلم والدين، لكن من غلب عليه طريق النظر والكلام، كان ذمُّه لمنحرفة العبَّاد أكثر من ذمه لمنحرفة أهل الكلام، وهذا كثير في أهل الكلام والفقهاء، لا سيما في المعتزلة، وهؤلاء قد لا يعرفون ما في طريق أهل العبادة والتصوف من الأمور المحمودة في الشرع، ومن غلب عليه طريقة أهل/ الإرادة والعبادة، كان ذمه لمنحرفة ٨/ ٦٨
أهل الكلام والنظر أكثر من ذمه لمنحرفة أهل التصوف. وهذا يوجد كثيراً في كلام أهل الزهد والعبادة، لا سيما المعظِّمين لطريق الصوفية، فمثل أبي عبد الرحمن السلمي، وأبي طالب المكّي، وأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري، وأبي حامد الغزالي، وإن كانوا يذمّون من منحرفة الصوفية ما يذمون، فذمهم لجنس أهل الكلام والبحث والنظر أعظم. ومثل أبي بكر بن فورك، وابن عقيل، وأبي بكر الطرطوشي، وأبي عبد الله المازري، وأبي الفرج بن الجوزي، وإن كانوا يذمّون من بدع أهل الكلام والفلسفة ما يذمون، فذمهم لما يذمونه من بدَع أهل التصوف والتألّه أعظم.

وقد قال الله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ وقد قال النبي ﷺ: اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون. رواه الترمذي وصححه[1].

وكان طائفة من السلف يقولون: من فسد من الفقهاء ففيه شبه من/ اليهود، ومن ٨/ ٦٩
فسد من العبَّاد ففيه شبه من النصارى[2]. فمن كان فيه بدعة من أهل الكلام والنظر

(١) سيأتي تخريجه إن شاء الله.

(٢) أشار المصنف رحمه الله في كتابه الاستقامة (١/ ١٠٠)، أنه من قول سفيان بن عيينة.

وكذا المناوي في شرحه (٥/ ٢٦١)، وابن كثير في تفسيره (٢/ ٣٥١) وقد قرأت هذا الأثر كثيراً في كتب الشيخ ابن تيمية.

والفقه كالمعتزلة تجدهم يذمّون النصارى أكثر مما يذمون اليهود، واليهود يقرأون كتبهم ويعظّمونهم. ومن كان فيه بدعة، من أهل العبادة والتصوف والزهد، تجدهم يذمّون اليهود أكثر مما يذمّون النصارى، وتجد النصارى يميلون إليهم، وقد يحصل من مبتدعة الطائفتين من موالاة اليهود والنصارى بحسب ما فيهم من مشابهتهم، وهذا موجود كثيراً، كما دلّ عليه الكتاب والسنة.

وهذه الطريقة الأولى التي يعتمد عليها من يعتمد، مثل ابن عقيل، وصدقه بن الحسين، وغيرهما، هي التي ذكرها أبو الحسن الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر»، وهي التي اعتمد عليها في كتابه المشهور المسمّى: «باللمع في الرد على أصحاب البدع» وهو أشهر مختصراته، وقد شرحوه شروحاً كثيرة، من أجلّها شرح القاضي أبي بكر له.

[كلام الأشعري في «اللمع» عن إثبات وجود الله تعالى]

وهذه السياقة المتقدمة هي سياقة أبي الحسن في «اللمع» فإنّه قال في أوّله[1]: «**إن سأل سائل: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه، ومدبِّراً دبَّره؟ قيل: الدليل على**
٨/ ٧٠ **ذلك أن الإنسان، الذي/ هو في غاية الكمال والتمام، كان نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم لحماً ودَماً[2]، وقد علمنا أنّه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنّا نراه في حال كمال قوته، وتمام عقله، لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً، ولا أن**

(١) في أول كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع وسأقابله إن شاء الله على طبعة مطبعة مصر، القاهرة، (١٩٥٥) تحقيق الدكتور حمودة غرابة (ص١٧) وما بعدها، وطبعة الكاثوليكية ببيروت، (١٩٥٧) تحقيق الأب وتشرد مكارثي، (ص٦) (رشاد).

(٢) نسخة مطبعة مصر: ثم لحماً ودماً وعظماً، نسخة الكاثوليكية: ثم لحما وعظماً ودماً.

يخلق لنفسه جارحة، فدلّ ذلك على أنه قبل تكامله، واجتماع قوته وعقله، كان عن ذلك أعجز[١]، لأنَّ ما عجز عنه في حال الكمال، فهو في حال النقصان عنه أعجز، ورأيناه طفلا، ثمَّ شابا، ثم كهلا، ثم شيخا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، لأنَّ الإنسان لو جَهِد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم، ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك، فدلّ ما وصفناه على أنه ليس هو الذي نقل نفسه[٢] في هذه الأحوال، وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال، ودبّره على ما هو عليه، لأنَّه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر».

٨/ ٧١ قال[٣]: «ومما يبين ذلك أيضا: أن[٤] القطن لا يجوز أن يتحول/ غزلاً مفتولاً، ولا ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج[٥]، ومن اتخذ قطناً فانتظر أن يصير غزلاً مفتولا، ثمَّ ثوباً منسوجا، بغير صانع ولا ناسج، كان عن المعقول خارجاً، وفي الجهل والجاً، وكذلك من قصد إلى بَرِّيَّة لم يجد فيها قصراً مبنيا، فانتظر أن يتحول الطين إلى حال الآجُرّ، وينتضد بعضه إلى بعض بغير صانعٍ ولا بانٍ كان جاهلا، فإذا كان تحول النطفة علقة، ثمَّ مضغة، ثم لحماً، ثم عظماً ودما، أعظم في الأعجوبة، كان أوْلى أن يدلَّ على صانع صنعها، أغنى النطفة[٦]، ونقلها من حال إلى حال».

---

(١) اللمع: يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز؛ لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال سقطت حال من ط. مطبعة مصر الكمال عليه أقدر.

(٢) اللمع: ينقل نفسه.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة، ط. مطبعة مصر، (ص١٨)، ط. الكاثوليكية، (ص٦).

(٤) اللمع ط. مطبعة مصر: مما يبين ذلك أن؛ ط. الكاثوليكية: مما يبين ذلك أن.

(٥) اللمع: بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر.

(٦) اللمع: على صانع صانع صنع النطفة.

قال[١]: «وقد قال الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾
٨/ ٧٢ [الواقعة:٥٨-٥٩]، فما استطاعوا بحجة أن/ يقولوا[٢] أنهم يخْلُقُون ما يمنون مع تمنِّيهم الولد فلا يكون، ومع كراهتهم له فيكون، وقال تنبيها لخلقه على وحدانيته: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١] فبيَّن لهم عجزهم وفقرهم إلى صانع صنعهم، ومدبّر دبّرهم».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا الدليل مبني على مقدمتين: على تحول الإنسان من حالٍ إلى حال، وأنَّ ذلك لا بدَّ له من صانع حوَّله من حالٍ إلى حال، وكلتا المقدمتين ضرورية. والأولى هي مسألة حدوث صفات الأجسام، كما تقدَّم بيانه، وأن من أهل الكلام من يقول إن: المشهود هو حدوث الصفات لا حدوث الأعيان، وإن أكثر الناس على خلاف ذلك.

وهذا هو طريقة القرآن، لكن حدوث الصفات هي أقرب الطرق إلى طريقة القرآن. وأمَّا الثانية فهي ضرورية، ولهذا لم يذكر أبو الحسن عليها دليلاً، لكن كثير من أصحابه يقولون: إنها طريقة، موافقةً منهم لمن قال ذلك من المعتزلة.

[كلام الباقلاني شرحاً لكلام الأشعري]

٨/ ٧٣ ولهذا اعترض من اعترض من المعتزلة على كلام أبي الحسن، فأجابه/ القاضي أبو بكر على أصله بجواب ذكره. **قال القاضي أبو بكر**[٣]: «اعلم أنه إنما ضرب المثل بما ذكره

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، ط. مطبعة مصر، (ص١٩)، ط. الكاثوليكية، (ص٧).

(٢) اللمع: أن يقولوا بحجة.

(٣) الأرجح أن هذا الكلام في كتاب شرح اللمع للبلاقلاني (رشاد).

من القطن واللبن لظهوره في نفوس العامة والخاصة، واعتقاد جميعهم لجهل من جوَّز تنضد البنيان، واجتماع الآجُرّ والتراب، وتصوير المصنوعات بغير صانعٍ ولا مدبّر، وأنت لو اعترضت كل من سَلِمَتْ حاسته، وصحَّ عقله، فسألته: هل يجوز وجود ما ذكره من ضروب المحكمات بغير صانع، مع العلم بأنها لم تكن كذلك من قبل؟ لمنع ذلك ولاستجهل قائله، لتقدّم الأدلة وتقررها على فساده، في نفوس العامة والخاصة، وإن كانت العامة تَقْصُرُ عبارتُها عن عبارة الخاصة، وألفاظ المتكلمين، وطريق المستنبطين في التعبير، وقولهم: لم نجد كتابة إلاَّ من كاتب، ولا ضرباً إلاَّ من ضارب، ولا بناءً إلا من بانٍ، وأن استحالة وجود ضرب من لا ضارب، وبناءٍ من لا بانٍ، كاستحالة ضاربٍ لا ضرب له، وبانٍ لا بناء له، وقد تقرر هذا المعنى في نفوسهم، وإن قصَّروا عن تأديته، وصار مقارناً للعلوم الضرورية، وصار المخالف فيه عند سائرهم كالمخالف فيما يُدرك من جهة الحواس».

٨/ ٧٤ قال: «وجملة القول في هذا الباب أنَّا لا ندّعي، ولا صاحب/ الكتاب، أن العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع، شيء يُدرك من جهة الضروريات وتُعلم صحته من طريق درك الحواس، ولكنه يُدرك بالاستنباط، فإذا حصل في نفوس من يجوز أن يشكَّ في هذه المسألة، وفي صانع الأشياء التي غاب عنها، نظير لما يشك فيه، ومثل لما ارتاب فيه، ردَّه إليه، وجعله أصلاً معه في تصحيح ما ينبغي تصحيحه، وكشف ما يُرجى له كشفه».

قال: «وقوله: لو أنَّ منتظراً انتظر اجتماع المصنوعات من غير صانع كان متجاهلا، كلامٌ صحيح، لأنَّ الصنعة يستحيل وقوعها إلاَّ من صانع، كما يستحيل

في العقول وجود صانع لا صنعة له، وكاتب لا كتابة له. فتعلق الصنعة بالصانع، كتعلق الصانع في كونه صانعاً بوجود صنعته، واستحالة أحد الأمرين في المعقول كاستحالة الآخر».

قال: «وهذه النكتة المعتمدة في هذا الدليل، وإنما نذكر ضروباً من ضروب الصنائع تقريباً بذكره، وليس القصد بذكره تخصيص تعلّقه بالصانع، وإنما يُراد بذلك وجوب تعلق سائر المصنوعات بصانع صنعها، فاعرف ذلك».

٨/ ٧٥ وذكر كلاما آخر إلى أن قال: «فإن قال قائل: فما الدليل الآن/ على أنه لا بدَّ لسائر الأفعال الحاضرة والغائبة من فاعل فعلها، ومدبّر دبّرها؟ وكيف وجه تعلّق الإنسان وغيره من المصنوعات، بفاعلٍ ومدبّر صنعه وقصده، متى لم يكن هو الفاعل لنفسه؟ قيل له: قد تقدَّم من كلام صاحب الكتاب ما هو دلالة على ذلك، وقد مضى شرحنا له، حيث قلنا: إنَّ تعلق الفعل بالفاعل، كتعلق الفاعل في كونه فاعلاً بفعله.

ثمَّ نقول في الدليل على ذلك: إنَّه لا يسوغ أن يجيب عن هذه المسألة إلا من سلَّم لنا أن هذه الأمور -التي هي التأليفات والتصويرات والتركيبات- معانٍ محدثات، وإن كان لا يُقرّ بأنها أفعال، كُلِّم في أصل هذه المسألة، وقُرِّر معه القول بوجوب حدوثها، فإذا كان الأمر على ما وصفناه، لم يكن لأحدٍ أن يسأل عن هذه المسألة.

وقد يخالف في أنَّ هذه الأمور التي ذكرناها أفعال، لأنه إذا قال: ما الدليل على أن هذه الأفعال تتعلق بفاعل؟ فقد أثبتها أفعالا، فإذا أنكر أن تكون أفعالا، فقد أبطل بآخر كلامه ما أثبته بأوّله، ولكن قد يسوغ أن يقول: ما الدليل على أن

٨/ ٧٦ التأليف يتعلق بمؤلّف؟ وإن لم يسلّم أنه فعل، لشبهة تدخل عليه. /

فإذا كان الأمر على ما وصفنا، رجعنا فقلنا: الدليل على أنَّه لا بد للأفعال من تعلق بفاعلٍ، أنَّا وجدناها يتقدم بعضها على بعض في الوجود، ويتأخر بعضها عن بعض، وتوجد في زمان كان يصح عدمها فيه، بدلاً من الوجود، وتعدم في زمان يصح وجودها فيه بدلاً من العدم.

فإذا كان هذا وصفها، قلنا: لا يخلو ما تقدم منها: أن يكون متقدماً لنفسه، أو لمعنى يُوجد به، أَو لا لنفسه ولا لعلة، أو لمقدِّم قدَّمه، وكذلك حكم القول فيما تأخر منها، فنظرنا فإذا هو مستحيل أن يكون أنَّ ما تقدَّم منها إنما تقدم لنفسه، لأنَّه قد يتقدم على ما هو من جنسه، ويتأخر عنه ما ذاته مثل ذاته، كالجواهر وأجزاء السواد وغير ذلك من المتماثلات، فلو كان ما تقدم منها متقدماً لنفسه، لم يكن بالتقدم أَوْلى ممّا هو مثل له، ولا كان المتأخر منها بالتأخر أَوْلى منه بالتقدم، إذ قد صح وثبت أنَّ المتماثليْن هما ما سدَّ أحدهما مسدَّ صاحبه، وناب منابه، واقتضت ذاته من الأحكام ما اقتضته ذات ما كان مثلاً له.

وفي العلم بتقدم بعض المتماثلات على بعض، وتأخر بعضها عن بعض -فإن ما تقدم منها، فالتقدم أَوْلى منه بالتأخر، وما تأخر منها، فالتأخر أَوْلى منه بالتقدم- دليلٌ على أنه لا يجوز أن يكون/ المتقدم منها متقدماً لنفسه، ولا المتأخر منها متأخراً ٨/ ٧٧
لنفسه، ويستحيل أن يكون ما تقدم منها متقدماً لعلة توجد به، لأنَّه ليس بأن توجد له تلك العلة -إذا لم تكن تلك العلة منه معلّقة بموجدٍ- بأَوْلى من وجودها بغيره. ووجود سائر ما جانسها، بسائر ما يحتمله ذلك الجنس من العلل المقتضية للتقدم، الذي هو الوجود في الوقت المخصوص الذي يتكلَّم عليه، حتى تتساوى في

الوجود، ولا يتأخر بعضها عن بعض، لاحتمالها ما يقتضي وجودها من المعاني وكونها متماثلة. على أنه لو كان المتقدم من الجواهر وأجزاء السواء متقدماً لعلة، والمتأخر عنها متأخراً لعلة، لكانت علة التقدم قبل علة التأخر، إذ كانت موجودة مع المتقدم، الذي هو قبل المتأخر.

ولو كان ذلك كذلك، لوجب أن يكون لعلة أيضا، ما تقدمت إحدى العلتين على الأخرى، لأنَّ علة التقدم والتأخر يجب أن تكونا من جنس واحد، لأنهما حدوثان ووجودان للحادث الموجود، ولو ثبَّتا معنى من المعاني. وقد أبنَّا فيما سلف أنه لا يجوز تقدم أحد المثلين، على صاحبه لنفسه وجنسه. ووجود الشيئين في
٨/ ٧٨ زمانين متغايرين، لا يخرج/ الوجود عن حقيقته، فيجب لذلك أن تكون علة وجود الشيء في زمان، كعلة وجود غيره في غير ذلك الزمان، ومن جنسها.

وإذا كان كذلك، وجب أن يكون تقدم إحدى العلتين للأخرى لعلة ثانية، والقول في الثانية وفي وجوب تعلقها بثالثة -إذا كانت متقدمة لعلة- كالقول في الأولى. وكذلك القول في علة التأخر، وهذا يوجب ما لا نهاية له من الحوادث، وذلك محال.

فإن اعترف المخالف أنَّ الشيء الذي يتقدَّم وجوده وجودَ ما هو مثل له لعلة فعلها فاعل، أقرَّ أنَّ الفعل يتعلق بالفاعل، وكان حكم المعلول حكم العلة، ففي ذلك ما أردناه.

وإن امتنع من تعلق العلة المقتضية لوجود ما يوجد به الفاعل، دخل عليه ما كلّمناه به آنفا: من أنَّه ليس احتمال بعض الجواهر لما يقتضي وجوده في زمان بعد زمان، بأَوْلى من احتمال وجود ذلك فيما هو مثل له».

قال: «وسنبيِّن بعد هذا أنَّ الجواهر المعدومات، ليست بذوات ولا أعيان ولا جواهر قبل وجود الأعراض، وأنها لم توجد إلاَّ مع وجودها. وإنما لم نقدِّم هذا الباب في هذه الدلالة لعدم حاجتنا/ إليه، وذلك أنَّا نجعل مكان قولنا: «تقدمت ٨/ ٧٩
الجواهر بعضها على بعض»، أن نقول: إن بعضها ينتضد قبل بعض، وبعضها يتفرق قبل بعض، وبعضها يجتمع قبل بعض، وأنه لا يجوز أن يكون ما ينتضد منها منتضداً لنفسه، وما افترق منها مفترقا لنفسه لقيام الدليل على تماثلها، وأنَّ ما اقتضاه ذوات بعضها من الأحكام اقتضاه ذوات سائرها، وفي العلم بأنَّ منها ما يكون مجتمعاً منتضدا، ومنها ما يكون متفرقاً متباينا، دليل على أنَّه ليس الذي اقتضى لها ذلك ذواتها، وإن كانت تلك العلة فَعَلَها فاعل، فصارت بوجودها على صفة ما ذكرناه من الاجتماع والافتراق، فصحَّ أنَّ الأفعال تتعلق بالفاعل، وأنَّ تلك العلة إذا كانت متعلقة بالفاعل من حيث كانت فعلاً محدثا، وجب أن يكون هذا سبيل الجسم، إذ كان فعلاً لمساواته لما تعلق بالفاعل فيما لو كان متعلقا به. وهذا إقرار بتعلق الأفعال بالفاعل».

قال: «ويستحيل أن يكون ما تقدم منها متقدما لا لنفسه ولا لعلة، لأنه كان يجب أن لا يكون بالتقدم -في وقت تقدمه- أَوْلى منه بالتأخر، ولا بالتأخر أَوْلى منه بالتقدم، ولا كان هو بأن يكون متقدماً لا لنفسه ولا لعلة، أَوْلى من تقدم ما هو مثل له في زمانه، لا لنفسه ولا لعلة، وفي العلم بكون المتقدم بالتقدم أَوْلى منه بالتأخر، والمتأخر بالتأخر/ أَوْلى منه بالتقدم، وأن وصفه بالتقدم والتأخر يفيد فوائد ٨/ ٨٠
متغايرة، لا تجري مجرى الألقاب التي لا تفيد -دليل على أنَّه لا يجوز أن يكون ما تقدم منها متقدماً لا لنفسه ولا لعلة».

قال: «وفي فساد هذه الأقسام التي لا يخلو الأمر منها في التقدم والتأخر، دليل على أن مقدِّما قدَّم منها ما قدَّم، وأخَّر منها ما أخَّر».

قال: «وهذا أحد ما يُعوَّل عليه في وجوب تعلق الأفعال بفاعل».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: مضمون هذا الكلام أن العلم بأن المحدَث لا بدَّ له من محدِث يُستدل عليه بأنَّ ذلك يتضمن الاختصاص بزمان دون زمان، والتخصيص لا بدَّ له من مخصص، لأنه ترجيح لأحد المتماثلين على الآخر، وترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح معلوم الفساد بالضرورة، ولم يحتج بعد هذا أن يُستدلَّ على أنَّ الترجيح لا بدَّ له من مرجح، لأن ذلك ترجيح لأحد طرفَيْ الممكن على الآخر، فلا بدَّ له من مرجح، وقد ذكرنا فيما بعد أن هذا هو الطريق الذي سلكه أبو الحسين، وأبو المعالي، وابن عقيل، وابن الزاغوني، وغيرهم:

٨/ ٨١ قرروا افتقار المحدَث/ إلى المحدِث بأن ذلك تخصيص بأحد الجائزَيْن، والتخصيص بأحد الجائزين لأنَّه لا بدَّ له من مخصص، وهذا عندهم مختص بالمحدثات، ولا يُتصور عندهم ممكن قديم حتى يستدلّوا بافتقار الممكن المتساوي الطرفين إلى مرجح لأحدهما، أو مرجح لوجوده.

وذكر القاضي أبو بكر أن ما ذُكر من ضرب المثل باللَّبِن إذا صار بناءً، والغزل إذا صار ثوبا، إنما هو لأجل ظهور ذلك في نفوس العامة والخاصة، لا لأن أحدهما مقيس على الآخر.

وذلك أن كثيراً من المعتزلة، كأبي علي، وأبي هاشم، يقررون ذلك بالقياس على أفعال العباد، فيقولون: كما أنَّ الكتابة لا بد لها من كاتب، والبناء لا بد له من بانٍ، فكذلك

الجسم المحدَث لا بد له من فاعل للقدر المشترك، لأنَّ العلة الموجِبة افتقار الأصل المقيس عليه إلى الفاعل، هي موجودة في الفرع المقيس، لأنَّ افتقار الأصل إلى الفاعل إنما كان لحدوثه، وهذا موجود في الفرع.. إلى سائر كلامهم المعروف في مثل هذا.

فذكر القاضي أبو بكر أنَّه لا حاجة إلى هذا، بل افتقار أحدهما كافتقار الآخر، وقرّر الجميع بالطريقة التي ذكرها، وهو قوله: «**لأن/ الصنعة يستحيل وقوعها إلاَّ من** ٨/ ٨٢
صانع، كما يستحيل في العقول وجود صانع لا صنعة له، وكاتب لا كتابة له، فتعلّق الصنعة بالصانع، كتعلق الصانع في كونه صانعاً بوجود صنعته».

قال: «**وهذه النكتة المعتمدة في هذا الدليل**».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: بيان هذا أنه إذا قيل: صنعة، أو فعل، كان هذا اللفظ متضَمِّنا صانعاً فاعلا، كما إذا قيل: فاعل صانع، كان ذلك متضمّنا فعلاً وصنعة. وذلك لأن المصدر يستلزم الفاعل، كما يستلزم الفاعل المصدر، فكما أن العقل يعلم امتناع فاعل لا فعل له، فهو يعلم امتناع فعل لا فاعل له.

والقاضي أبو بكر قرّر هذا الوجه أيضا بناءً على أنَّ العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث ليس بضروري، وزعم أنَّ الأشعري يقول بذلك، كما تقدَّم من قوله: «**إنَّا لا ندَّعي -ولا صاحب الكتاب- أنَّ العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع، شيء يُدرك من جهة الضرورات**».

ومن المعلوم أنَّ كلام الأشعري ليس فيه شيء من هذا، ولم يذكر في كلامه أنَّ العلم بافتقار الصنعة إلى صانع يُقرر بأن استلزام الصنعة للصانع كاستلزام الصانع للصنعة، لا بأن ذلك يتضمن تقديماً وتأخيراً، فيفتقر إلى مقدم ومؤخر. / ٨/ ٨٣

ثم إن القاضي قرّر ذلك بأنَّ ذلك التقدم والتأخر لا يجوز أن يكون لعلة تقوم بالمتقدم والمتأخر، لأنه ليس وجود العلة به بأَوْلى من وجودها بغيره، إذا لم يكن هناك موجد. وكذلك وجود سائر العلل المجانسة لها لسائر ما يحتمله ذلك الجنس الذي وجدت به العلة، ولأنَّ ذلك يتضمن تقدّم علة على علة، فتفتقر أيضاً إلى علة متقدمة، وذلك يفضي إلى وجود حوادث لا نهاية لها، وهو محال.

وهذه المقدمة فيها نزاعٌ مشهور، لكنه احتج بها على من يسلِّمها من المعتزلة، ولأنه عند نفسه قد أقام الدليل عليها في موضع آخر.

وأيضاً فإنَّه بنى دليله على تماثل الجواهر، وهذا فيه نزاع مشهور، لكنه أحال على تقريره لذلك في موضع آخر.

وإبطال هذا القسم يظهر بدون هذه الأدلة التي اعتمد عليها، وذلك أنَّ الكلام في حدوث ما يحدث من الحوادث التي تقدمت وتأخرت، وهذه لا تقوم بها العلل في حال عدمها، إنما تقوم بها في حال وجودها، فيمتنع أن يكون حدوثها لمعنى قام بها قبل حدوثها، لأنَّ المعدوم لا يُحدِث الموجود، ولا يكون المعدوم علة للموجود.

٨/ ٨٤ ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة التي فيها شبهة وطول، دون/ الطرق القريبة التي هي أقرب وأقطع، قد يكون لكون المناظر لهم لا يسلِّم صحة الطرق القريبة الواضحة القطعية، إما عناداً منه، وإمَّا لشبهة عرضت له أفسدت عقله وفطرته، مثلما يعرض كثيراً لهؤلاء، فيحتاج مع من يكون كذلك إلى أن يعدل معه إلى طريق طويلة دقيقة يسلِّم مقدماتها مقدمةً مقدمة، إلى أن تلزمه النتيجة بغير اختياره، وإن كانت المقدمات التي مانعها أَبْيَن وأقطع من المقدمات التي سلَّمها، لكن هذا يحتاج إليه كثيراً في مخاطبة الخلق، فكم من شخصٍ لا يقبل شهادة العدول الذين لا يُشك في صدقهم،

ويقبل شهادة من هو دونهم: إمَّا لجهله، وإما لظلمه. وكذلك كم من الخلق من يرد أخباراً متواترة مستفيضة، ويقبل خبر مَن يُحْسِن به الظن، لاعتقاده أنَّه لا يكذب، وكم من الناس من يرد ما يُعْلم بالدلائل السمعية والعقلية، ويقبله إذا رأى مناماً يدلُّ على ثبوته، أو قاله من يحسن به الظن لثقة نفسه بهذا أكثر من هذا، وكم ممن يرد نصوص الكتاب والسنة حتى يقول ما يوافقها شيخه أو إمامه فيقبلها حينئذ، لكون نفسه اعتادت قبول ما يقوله ذلك المعظَّم عنده، ولم يعتد تلقي العلم من الكتاب والسنة، ومثل هذا كثير.

فكذلك كثير من الناس قد يألف نوعاً من النظر والاستدلال، فإذا أتاه العلم على ذلك الوجه قَبِلَه، وإذا أتاه على غير ذلك الوجه، لم/ يقبله، وإن كان الوجه الثاني أصح ٨/ ٨٥
وأقرب، كمن تعوَّد أن يحج من طريق بعيدة معطشة مَخُوفة، وهناك طرق أقربَ منها آمنة وفيها الماء، لكن لمَّا لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها.

وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء، قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقِّيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس، أحبّ إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور. ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب، والملابس والعادات، لما في النفوس من حبِّ الرياسة.

فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيمات، أو تلازمات، أو إدراج جزئيات تحت كليات، قد يُنتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين، وإن كان غير هؤلاء، من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة، لا يحتاج إليها، بل إذا ذكرت عنده مجَّها سمعه، ونفر عنها عقله، ورأى المطلوب أقرب وأيسر

٨/٨٦ من أن يحتاج إلى هذا، فإنَّ علم العقول بافتقار المحدَث إلى محدِث، أَبْيَن/ وأظهر من علم العقول بأن تخصيص أحد المثلين بشيء دون الآخر يحتاج إلى مخصص، ومَنْ تصور هاتين القضيتين حقَّ التصور، لم يمكنه -مع الشك في الأولى- أن يجزم بالثانية، بل قد لا يتصوَّر إحداهما حق التصور.

ألا ترى أنه إذا قيل لمن صدَّق بالثانية: لم قلت: إنَّ التقديم والتأخير لا بدَّ له من مقدِّم ومؤخر؟ رجع إلى فطرته السليمة وحكم بذلك، وغايته أن يقول: الأشياء المتساوية لا يترجح بعضها على بعض إلاَّ بمرجح. فلو قال قائل: لم قلت ذلك؟ ولم لا يجوز أن يترجح هذا على هذا إلاَّ بمرجح أصلا؟ ويختص بما اختص به لا لمخصص أصلا؟ لكان إنكاره لقوله هذا القائل، دون إنكاره لقول من قال: لم قلت: إن هذه الحوادث لا تحدث إلاَّ بمحدث؟

وهذه التأليفات والتركيبات الحادثة كانت، بعد أن لم تكن، لا بمؤلِّف ولا مركِّب، فإن ترجيح أحد المتساويين الحادثين على الآخر بلا مرجح، هو نوع من حدوث الحادث بلا محدِث، فإن سوَّغ العقل حدوث حادث بلا محدث، سوغ أن يحدث أحد
٨/٨٧ المثلين دون الآخر، بلا مخصص لحدوثه. /

وهل تخصيص أحد الحادثَيْن بوقتٍ دون وقت، أو شكل دون شكل، أو وصف دون وصف، إلاَّ نوع من حدوث حادث؟ فإنَّ الصفات والأشكال حوادث، والتقدّم والتأخر إضافة للحوادث إلى وقتها، فهو صفة في الحدوث، كإضافة الحادث إلى مكانه. وكل ذلك مما يُعلم بصريح العقل وفطرته السليمة، أنَّه لا بدَّ له من محدِث، مخصِّص، فاعل، مؤلفٍ، سواه.

ولهذا لم يحتج الأشعري إلى أن يقيم على ذلك دليلا، كما فعله القاضي أبو بكر وأتباعه، إلا أنْ يكون في موضع آخر فعل كما فعلوا، ولعله إن فعل ذلك فعله لأجل

عناد المناظرين أو جهلهم، فسلك بهم الطريق البعيدة لَّما لم يسلكوا الطريق القريبة، لا لأنه عنده يحتاج إلى الطريق البعيدة.

ولهذا لا توجد هذه الطريق البعيدة في كلام أحد من السلف والأئمة، ولا ذُكرت في القرآن، فإنها من باب تضييع الزمان، وإتعاب الحيوان في غير فائدة. والقرآن لا يُذكر فيه مخاطبة كلِّ مبطل بكل طريق، ولا ذُكر كل ما يخطر بالبال من الشبهات وجوابها، فإن هذا لا نهاية له ولا ينضبط، وإنما يُذكر الحق والأدلة الموصِّلة إليه لذوي الفطر السليمة، ثمَّ إذا اتفق معاند أو جاهل، كان مَنْ يخاطبه/ من المسلمين، مخاطباً له بحسب ٨/ ٨٨
ما تقتضيه المصلحة، كما يُحتاج إلى الترجمة أحيانا، وكما قد يُستدل على أهل الكتاب بما يوجد عندهم من التوراة والإنجيل.

ففي الجملة: الطرق التي تختص بطائفة طائفة، مع طولها وثقلها على جمهور الخلق، لا تكون في مثل الكتاب العزيز، الذي جعله الله شفاءً ورحمة، ودعا به الخلق جميعهم ليخرج به من الظلمات إلى النور، فإنَّ مثل هذا الكتاب العزيز لا يليق أن يُذكر فيه من الطرق ما يَثقل على جمهور الخلق ويَسْتَرِكُّونَهُ ويعدُّونه لُكْنَةً وعِياً لا يُحتاج إليه، ويروْنه من باب إيضاح الواضحات، كما لو ذُكر فيه الرد على السوفسطائية ببيان أنَّ الشمس موجودة، والقمر موجود، والبحار موجودة، والجبال موجودة، والكواكب موجودة، وأنَّ الإنسان يعلم هذا بالمشاهدة -ونحو ذلك- لكان هذا مما يَسْتَقبح ذكره، ويستثقله ويستركُّه جمهور العقلاء، لأنَّ هذا عندهم أمر معلوم، مستقرٌّ في عقولهم، لا يحتاجون فيه إلى خطاب عالمٍ من العلماء، فضلاً عن كتاب منزَّل من السماء. / ٨/ ٨٩

وإذا قُدِّر أنَّ بعض الناس احتاج إلى إزالة ما عَرَض له من هذه الشبه السوفسطائية، كان هذا من الأمراض النادرة التي لا تعرض لجمهور العقلاء. وعلاج هذا لا يحتاج إلى كتاب منزَّل من السماء يُقصد به هدى الخلق، وبيان ما يحتاجون إليه في صَلاَح أمورهم.

ولو ذُكر في القرآن مثل هذا، لم يكن لما يذكر من ذلك غاية، لأنَّ الخواطر الفاسدة لا نهاية لها ولا ضابط، فكان يَضِيع زمان الناس في القراءة والسماع لما لا ينتفع به جماهيرهم، ويشتغلون بذلك عمَّا لا بدَّ لهم منه، ولا يصلح أمرهم إلاَّ به.

ونحن لم يكن بنا حاجة -في الإيمان بالله ورسوله- إلى مثل هذه الطرق، وإنما ذكرناها لَمَّا كان الذين سلكوها يعارضون كلام الله ورسوله بمقتضاها، ويزعمون أنَّه قد قامت عندهم أدلة عقلية تناقض ما جاءت به الرسل، فكشفنا حقائق هذه الطرق التي يعارضون بها، لنبيِّن أنَّ ما عارض النصوص منها لا يكون إلاَّ باطلاً، وما لم يعارض النصوص: فقد يكون حقّاً، وقد يكون باطلاً، وما كان حقّاً ولم يعارض النصوص، فقد لا يحتاج إليه، بل في الطرق العقلية التي دلت النصوص عليها وهدت
٨/ ٩٠ إليها ما يغني عن ذلك، بل تلك الطرق/ أقوى وأقربَ وأنفع، فإنَّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم.

وقد قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى:٥٢]. والصراط المستقيم هو أقرب الطرق إلى المطلوب، بخلاف الطرق المنحرفة الزائفة، فإنها إمَّا أن لا تُوصل، وإما أن توصل بعد تعب عظيم، وتضييع مصالح أُخر، فالطرق المبتدَعة إن عارضت كانت باطلا، وإن لم تعارض، فقد تكون باطلا، وقد تكون حقّاً لا يُحتاج إليه مع سلامة الفطرة.

ولهذا كل من كان إلى طريق الرسالة والسلف أقرب، كان إلى موافقة صريح المعقول وصحيح المنقول أقرب. فالقاضي أبو بكر، وإن كان أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول في أصول الدين -بخلاف أصول الفقه- من أبي المعالي وأتباعه، والأشعري أقرب إلى ذلك من القاضي أبي بكر، وأبو محمد بن كُلاَّب أقرب إلى ذلك من أبي

الحسن، والسلف والأئمة أقرب إلى ذلك من ابن كُلاَّب، فكل من كان إلى الرسول أقرب، كان أوْلى بصريح المعقول وصحيح المنقول، لأنَّ كلام المعصوم هو الحق الذي لا باطل فيه، وهو المبلِّغ عن الله كلامه، وخير الكلام كلام الله، وخير الهَدْي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة.

ومما يبيِّن ذلك أنَّ ما ذكره القاضي أبو بكر من الطريقين البعيدين أقربها مبني على أنَّ دلالة الصنعة على الصانع، كدلالة الصانع على الصنعة، وهذا إنما يدلُّ من جهة الاشتقاق اللفظي كما تقدم. / ٨/ ٩١

ومن المعلوم أن من شاهد الحوادث قبل أن يعلم أنَّ لها صانعا، لا يعلم أنها صنعة ولا مفعولة لفاعل، حتى يتضمن علمه بأحدهما علمه بالآخر، فإن لم يعلم أنَّ الحادث لا بدَّ له من محدِث، لم يعلم أنَّها مفعولة ولا مصنوعة، فضلاً عن أن يعلم أن لها صانعاً فاعلاً وإذا علم أنها مصنوعة مفعولة، امتنع مع ذلك أن لا يعلم أنَّ لها صانعاً فاعلاً.

يوضِّح ذلك أنَّ عِلم الناس بأن الصنعة مفتقرة إلى الصانع، ليس بدون علمهم بأنَّ الصانع لا بدَّ له من صنعة، بل علمهم بالأوَّل قد يكون أقوى من الثاني وذلك لأنه أراد بكلامه أنَّ الصانع لا يكون صانعاً إلاَّ بصنعة، والفاعل لا يكون فاعلاً إلاَّ بفعل، وهذا صحيح. ولكن ليس هذا بأَبْيَن من كون المصنوع لا يكون مصنوعاً إلاَّ بصانع، والمفعول لا يكون مفعولاً إلاَّ بفاعل، والفعل لا يكون فعلاً إلا بفاعل، والصنعة لا تكون صنعة إلاَّ بصانع، بل إذا رأوا الحادث علموا بعقولهم أنَّه لا بدَّ له من فاعل أحدثه، وقد يرون ما يصلح أن يكون فاعلا، ولا يعلمون: هل فعل شيئاً أو لم يفعله؟ فكان فيما ذكره بيان الأَبْيَن الأظهر بالأخفى، وهم يمنعون من تحديد الأظهر بالأخفى.

وقد قلنا: إنَّ مثل هذا قد يُستعمل مع جهل المخاطب أو عناده ونحو ذلك. / ٨/ ٩٢

وأمَّا الطريق الثانية التي جعلها القاضي أبو بكر معتمدة، فهي مع طولها يمكن تقريرها بمقدمات صحيحة، لكنَّه أدخل في بعض مقدماتها تماثل الجواهر وتناهي الحوادث. ومعلوم لكل مؤمن عاقل أن الإقرار بالصانع لا يفتقر إلى هذا وهذا، بل وعِلْم الخلق بأنَّ الحادث لا بدَّ له من محدث، لا يفتقر لا إلى هذا ولا إلى هذا، وهو ذكر هاتين المقدمتين مع غيرهما، وفيما ذكره من غيرهما غُنية عنهما. فإن تماثيل الأعراض كأجزاء السواد يغنيه عن تماثل الجواهر. وما ذكره من الوجه الأوَّل في امتناع التقدم لعلةٍ يغنيه عن الوجه الثاني، المبني على تناهي الحوادث.

ثم مما ينبغي أن يُعرف أنَّ الذين سلكوا الطرق المبتدعة في إثبات الصانع وتصديق رسله، إذا اعتقدوا أنَّه لا طريق إلاَّ ذلك الطريق، جعلوا من خالفهم في صحة تلك الطريق ملحداً أو دهرياً أو نحو ذلك، وهذا يذكرونه في مواضع.

٨/ ٩٣ منها: أنهم لما اعتقدوا أنَّ إثبات الصانع تعالى موقوف على إثبات/ الجوهر الفرد، جعلوا إثبات ذلك من أقوال المسلمين، ونَفْيَ ذلك من أقوال الملحدين.

وكذلك قد يقولون: أنَّ تماثل الجواهر والأجسام من أقوال المسلمين، ونفي ذلك من أقوال الملحدين، وكذلك قد يقولون: إن تناهي الحوادث من أقوال المسلمين، والقول بعدم تناهيها من أقوال الدهرية الملحدين، ولهذا نظائر. مع أن الذين يضيفونه إلى المسلمين قد يكون إنما ابتدعه طائفة من أهل الكلام الذي ذمَّه السلف والأئمة، والقول الآخر هو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها وجمهور الخلق.

وكذلك قد يضيفون إلى السنة ما لا يوجد في كتاب ولا سنة، ولا قول أحد من السلف، بل قد يكون المأثور ضد ذلك، حتى يتناقض أحدهم في النقل. فيحكي إجماع المسلمين، أو إجماع أهل الملل على شيء، ثم يحكي النزاع عنهم في موضع آخر.

[كلام أبي الحسن الطبري إلكيا]

كما رأيته قد ذكره بعض فضلاء المتكلمين من أصحاب أبي المعالي، أظنه أبا الحسن الطبري المعروف بإِلكِيَا[1]، أو بعض نظرائه ذكر في/ كتابه في الكلام لما استدل على ٨/ ٩٤ حدوث العالم بدليل الأعراض، المشهور عن المعتزلة وأتباعهم من الأشعرية والكرامية وغيرهم -قال: «فأما الركن الرابع، وفيه المعركة، والتشاجر عنده يحصل، وهو إثبات استحالة حوادث لا أوَّل لها، وقد أطبق المِلِّيُّونَ وأتباع الأنبياء كلهم على استحالة حوادث لا أوَّل لها- وقال ملحدة الفلاسفة بإثبات حوادث لا أوَّل لها».

وقال: في مسألة حلول الحوادث بعد أن ذكر قول الكرامية قال: «واعلم أن المشبِّهة أيضا يقولون: إنَّ الحوادث تقوم به، وإنهم يصرِّحوا به، فهم والكرامية في إثبات الجهة وقيام الحوادث بذات القديم، على حدٍّ سواء. وذلك أنهم يجوِّزون على الله الجيئة والذهاب، والنزول والصعود، والانتقال، فيقولون: هذه الأشياء لم تكن فكانت، وهذا هو الحادث. ثمَّ أثبتوا له التحيز، وذلك لا يقوم إلاَّ بمتحيز».

قال: «وقد أثبتوا حوادث لا أوَّل لها».

قال: ولا تصول الملحدة إلاَّ بهذا، وقد دللنا على بطلانه، وأنَّه لا يتم القول بحدوث العالم إلاَّ بإبطاله».

---

(١) إِلْكيا، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري، أو الطبرستاني، الهراسي، عماد الدين، شيخ الشافعية ببغداد، مفسر، تفقه على إمام الحرمين، ولد سنة (٤٥٠) وتوفي سنة (٥٠٤) لقب بإلكيا وهي لفظة فارسية معناها الكبير.

[تعليق ابن تيمية]

٨/ ٩٥ **قلت**: وهذا القول الذي يحكيه هذا وأمثاله من إجماع المسلمين، أو/ إجماع المِلِّيِّين في مواضع كثيرة، يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم، وكثير من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب، فإنَّ أحدهم قد يرى أنَّ صحة الإسلام لا تقوم إلاَّ بذلك الدليل، وهم يعلمون أنَّ المسلمين متفقون على صحة الإسلام، فيحكون الإجماع على ما يظنونه من لوازم الإسلام، كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أنَّ صحة الإسلام مستلزمة لصحتها، وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلاَّ قولين أو ثلاثة، فيحكون الإجماع على نفي ما سواها، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين، ولا عن أحد من أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين، الذين لهم في الأمة لسان صدق، ولا فيها آية من كتاب الله، ولا حديث عن رسول الله ﷺ، وهم مع هذا يعتقدون أنَّها من أصول الدين، التي لا يكون الرجل مؤمنا، أو لا يتمُّ دين الإسلام إلاَّ بها، ونحو ذلك.

ومثل هذا الرجل، وأمثاله من أهل الكلام، لما اعتقدوا أنَّ العلم بإثبات الصانع وصدق الرسول موقوف على هذا الدليل، أخذ يحكيه عن جميع أهل الملل وجميع أتباع الأنبياء، وهو مع هذا لا يمكنه أن ينقله عن عالم واحد، لا من الصحابة ولا من
٨/ ٩٦ التابعين، ولا/ تابعيهم، ولا معه فيه آية ولا حديث، والمنصوص عن الأئمة المشهورين عند الأمة يناقض ذلك، ولهذا عاد فحكى عن أهل الحديث الذين سمَّاهم مشبِّهة، أنهم يقولون بذلك وإن كان ذكره في معرض التشنيع عليهم ففي ذلك ما يبيِّن أن أتباع الأنبياء تنازعوا في ذلك.

وما ذكره من أنَّ حدوث العالم لا يتم إلاَّ بإبطاله، يقول منازعوه: إنَّ الأمر في ذلك بالعكس، وإن القول بما أخبرت به الرسل من أنَّ الله تعالى خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، لا يتم مع هذا القول، ولا يتم إلاَّ بنقيضه، لأنَّ إبطال هذا يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وحدوث مجموع الحوادث بلا سبب حادث، ويصير الفاعل فاعلاً بعد أن لم يكن، بدون سبب جعله فاعلا، بل حقيقة هذا القول أنَّه صار قادراً بعد أن لم يكن بغير سبب، وصار الفعل ممكناً بدون سبب وهذا ممتنع في بدائه العقول.

وبذلك صالت الدهرية على أهل الكلام، الذين سلكوا هذه السبيل. فإنهم لما رأوا فساد هذا القول في صريح المعقول، وظنوا أنَّ هذا قول الرسل وأتباعهم، اعتقدوا أنَّ الرسل صلوات الله عليهم أخبرت بما يخالف صريح المعقول. ثم من أحسن الظن بهم قال: فعلوا ذلك لمصلحة الجمهور، إذ لم يمكن مخاطبتهم بالحق المحض، فكذبوا لمصلحة الجمهور، فساء ظن هؤلاء بما جاءت به الأنبياء، وامتنع أن/ يستدلُّوا به على ٩٧/٨
علم، وأولئك المتكلمون بجهلهم قصدوا إقامة الدليل على تصديق الأنبياء، ونصر ما جاؤوا به، فلما نقص علمهم بالسمعيات والعقليات أدى ما فعلوه إلى تكذيب الرسل والطعن فيما جاؤوا به.

فأمَّا القول بما أخبرت به الرسل فلا يناقض هذا الأصل، بل يبطل ما يدفع به الملاحدة أقوال الرسل. ثم إنَّه يحكي عن أهل الحديث هذا القول، وأنَّ معنى قولهم هو أنَّه تحله الحوادث، وتجد كثيراً من متكلمة أهل الحديث كأبي الحسن بن الزاغوني، وأبي بكر بن عربي، يحكون الإجماع على امتناع قيام الحوادث به، وأظن أن أبا علي بن أبي موسى ذكر ذلك، وهذا من جملة الإجماعات التي يطلقها من يطلقها بحسب ما ظنه،

وهذا لأنَّ هذه أقوال مجملة، قد يفهم منها ما هو باطل بالإجماع، والمطلقون لها أدرجوا فيها معاني كثيرة، لا يفهمها إلاَّ خواص الناس.

وأوَّل من أظهر هذه المقالات الجهمية والمعتزلة ونحوهم، وصاروا يقولون: إنَّه منزَّه عن الأعراض، والأبعاض، والحوادث، والمقدار، والحد، ونحو ذلك. ويُدخلون في نفي الأعراض نفي الصفات، وفي نفي الحوادث نفي الأفعال القائمة به، وفي نفي المقدار نفي علوه على خلقه، ومباينته لهم، وفي نفي الأبعاض نفي علوه ومباينته، ونفي
٨/٩٨ الصفات الخبرية: كالوجه، واليدين، ونحو ذلك،/ مما يستلزم عندهم أن يكون له أبعاض. ومن عجيب ذلك ما ذكروه في هذه المسألة، مسألة افتقار الحادث إلى المحدث، فإنَّ أبا الحسن لما قال: ما الدليل على أنَّ للخلق صانعاً صنعه، ومدبِّراً دبَّره؟ واستدلَّ بحدوث الإنسان كما تقدم، فسَّر القاضي أبو بكر قوله بوجهين:

أحدهما: أنه يريد بالخلق: التقدير. وكلُّ جسم فله قدر، فيكون المعنى: ما الدليل على أنَّ لكل جسم قدراً من الأقدار، قدَّره مقدِّر؟ لكن هذا الوجه لم يرده الأشعري، ولا بنى كلامه على إرادته، وإنَّه لم يذكر دليلاً على ذلك.

والوجه الثاني: أن يكون الخلق: بمعنى الإبداع والاختراع، وجعل الشيء شيئاً عَيْناً بعد أن لم يكن كذلك.

وهذا هو الوجه الذي أراده، لكن اعترض عليه بعض المعتزلة، وأظنه القاضي عبد الجبار، بأن كل من أقرَّ بالمحدث المخلوق أقر بالخالق، وكل من اعترف بمفعول اعترف بفاعل، ولو سلَّم أنَّ الجسم مخلوق لم يحتج إلى تعاطي الدليل على إثبات الصانع الخالق.
٨/٩٩ وأراد/ عبد الجبار بيان فساد الطريقة التي سلكها الأشعري، وتصحيح طريق شيوخه، وهو إثبات حدوث الأجسام أولا، ثم إثبات المحدِث بعد ذلك.

وليس الأمر كما ذكره عبد الجبار، بل الأشعري قصد العدول عن هذه الطريقة التي سلكها المعتزلة عمداً، مع علمه بها، كما قد بيَّن ذلك في رسالته إلى الثغر، وبيَّن أنها بدعة محرَّمة في الشرائع لم يسلكها السلف والأئمة، وعدل عنها إلى الاستدلال بحدوث صفات الإنسان، لأنَّ ذلك أمر مشهود معلوم، والقرآن العزيز قد دلَّ عليها وأرشد إليها.

لكن الأشعري لما أراد تقرير حدوث النطفة سلك في الاستدلال على حدوثها الطريقة المعروفة للمعتزلة في حدوث الأجسام، فهو وإن كان قد وافقهم على صحة هذه الطريقة، فهو يقول إن فيها تطويلاً وشبهات ومقدمات كثيرة فيها نزاع، فلا يحتاج إليها ابتداء، ولا يقف العلم والإيمان بالله تعالى عليها، بخلاف نفس تحول النطفة من حال إلى حال، فإن هذا أبين وأظهر من كون كل جسم لا بد له من أعراض مغايرة له، وأن الأعراض حادثة النوع.

ثم من أراد إثبات حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، كما فعله من فعله من المعتزلة ومن وافقهم، فالأمر عليه أيسر/ من إثبات من أثبت ذلك، بأنها لا ٨/ ١٠٠
يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن واحد منها، وأن جميع أنواع الأعراض لا تبقى زمانين، كما سلك هذه الطريق كثير من الأشعرية ومن وافقهم، فإنَّ هذه أبعد الطرق وأطولها وأضعفها مقدمات، لو كان في هذه الطرق شيء صحيح.

فالجواب لعبد الجبار عن الأشعري أن يُقال له: هو استدلَّ بحدوث الإنسان، وهو أمر معلوم مشهود لا ينازع فيه عاقل، وكان في ذلك مندوحة له عن الاستدلال بحدوث جميع الأجسام. وحينئذ فإذا ثبت أنَّ للإنسان صانعاً ثبت سائر صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك، ثم أمكن أن يعلم حدوث السموات والأرض بالسمع، فلا يحتاج إلى ما يدلُّ على حدوث جميع الأجسام، مع أن تمام الطريقة التي ذكرها الأشعري

تدلُّ على ذلك، فيُقال لعبد الجبار: إن كانت طريقتكم صحيحة فقد سلكها الأشعري في آخر استدلاله، وإن كانت باطلة لم يكن عليه ملام في تركها، بل الذين ذموا ما ذموا منه، من أتباع السلف والأئمة، ذموا منه ما وافقكم فيه من هذه الطريقة وأمثالها، فالذي تطلبون منه من موافقتكم، هو الذي ينكره عليه أتباع السلف والأئمة، كما

٨/١٠١ ينكرون ذلك عليكم./

وفي الجملة، فإن كان طريقكم مذموماً فالذم الذي يلحقه به أقل مما يلحقكم به، وإن كان صحيحاً فهو قد سلكه في آخر الدليل، لكنه لم يجعل نفس إثبات الصانع تعالى مفتقراً إلى إثبات حدوث الأجسام، لعلمه بأنَّ الأمر ليس كذلك، وبأن هذا مخالفة لدين المسلمين، وسائر أهل الملل، فكان في موافقتكم على سلوك هذه الطريق ابتداء مخالفة للشرع والعقل.

وأما كون من أقرَّ بالشيء المحدَث المخلوق أقر بالخالق، ومن اعترف بالمفعول اعترف بالفاعل، كما ذكره هذا المعتزلي، فالأمر كذلك. ولهذا لم يتعرض الأشعري للدليل على ذلك، بل جعل كون المحدَث دالاًّ على المحدِث أمراً مستقراً معلوماً بالفطرة، إذ النزاع في ذلك أقبح من نزاع السوفسطائية.

وأمَّا القاضي أبو بكر فأراد أن يجيب عن الأشعري بوجه آخر، فزعم أنَّ افتقار المحدَث إلى المحدِث أمر نظري لا ضروري، وأنَّ الأشعري أثبت ذلك، وذكر أنَّ إثباته لذلك من جهة تضمن الفعل للفاعل، كتضمن الفاعل للفعل.

ومن المعلوم أنَّ كلام الأشعري ليس فيه شيء من هذا، ولا يحتاج كلامه إلى هذا،

٨/١٠٢ وإنما نشأ الغلط من ظن القاضي أبي بكر أنَّ العلم/ بافتقار المحدَث إلى الفاعل أمر نظري، وليس الأمر كذلك، بل هو ضروري عند جماهير العقلاء، وإن كان نظرياً عند طائفة من أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم.

والشيء قد يكون ضرورياً مع إمكان إقامة الأدلة النظرية عليه، فلا منافاة بين كونه ضروريا مستقراً في الفطر، وبين إمكان إقامة الدليل عليه.

[كلام الباقلاني في بيان معنى الخلق]

فقال القاضي أبو بكر: «وأما توجيه كلام أبي الحسن إلى أنَّ الخلق بمعنى الاختراع والابتداع فصحيح مع أكثر أهل الدهر، لأنَّ كثيراً من الدهرية والفلاسفة يزعمون أنَّ العالم محدَث من غير محدِث، وأنه متشكل ومتصور بغير مصور ولا مدبر، مع إظهارهم الإقرار بحدوثه وأنهم لذلك يعتقدون، فإذا حصل هذا الإقرار من الفريق الذين ذكرناهم بحدث الأجسام وتصويرها وتركيبها، مع إنكارهم الصانع المصور، كان الكلام معهم في تعلقها بمحدِث أحدثها وصورها، بعد الأصل الذي قد سلموه صحيحا».

قال: «وقد زعم قوم من المسلمين أنَّ شطر الحوادث، أو قريبا من شطرها، يقع من غير محدِث ولا فاعل أصلا، وهو ثمامة بن/ أشرس النمري[1] وشيعته، لأنه كان ٨/ ١٠٣ يزعم أن المتولدات كلها لا فاعل لها، وهي مع ذلك حوادث وأفعال».

قال: «وإنما ذكرت لك هذه الفرقة من أهل الملة، لتعلم أنَّ الإقرار بحدَث الشيء وإنكار محدثه مذهب قد شاع في أهل الملة وغيرهم، وأن تَعجُّب من تعجَّب من هذا وإنكاره دليل على جهله وشدة غباوته، وقلة عنايته بمعرفة مذاهب الأمم السالفة، ومن بعدهم من شيوخه المعتزلة، مع أن الدعوة التي عوَّل عليها صاحب

---

(١) سبقت ترجمته في (٥/ ٣٦٠).

الاعتراض، هو أن قال: كل من أقرَّ بالشيء المحدَث المخلوق أقر بالخالق، وكل من اعترف بمفعول اعترف بالفاعل، لو سلَّم أنَّ الجسم مخلوق لم يحتج إلى تعاطي الدليل على إثبات الصانع الخالق».

قال: «وقد أنبأنا بالذي سلف من الكلام على جهله في هذا، وذهابه عن جهة الصواب فيه. ثم نقول: فهب أنَّ الأمر كما وصفته، ما الذي فيه يوجب غلط واضع الكتاب في تعاطيه إقامة الدليل على إثبات الخالق؟ وقد اتفق الجميع من العاقلين على أنَّ الأفعال تتعلق بفاعل، وأنَّ المخلوقات تتعلق بخالق، ليس هو مما يعلم بالاضطرار، ولا يثبت بدرك الحواس، وإنما يتطرق إليه بالبحث والفحص،
٨/ ١٠٤ إلاَّ شرذمة قليلة لا يعتد بقولها، ادّعت في هذا المذهب البديهة، وأن/ العلم يقع به عند كمال العقل، وليس هذا من قولنا وقول هذا المعترض، وقد يصح أن يشك في وجوب هذا التعلق من العقلاء شاكُّون إذا عدلوا عن جهة الاستدلال، وطرق الاستشهاد المؤدي إلى معرفة وجوب تعلق الفعل بالفاعل. وإذا كان هكذا لم يستنكر ما سلكه شيخنا ﷺ من ذكر الدليل على أنَّ الإنسان ليس هو المحدِث لنفسه، وأنَّ له محدِثا سواه، وأنَّ المخلوق لا بدَّ له من أن يتعلق بخالق، فإذا كان هذا إنما يُعلم بالاستدلال، فكأنه إنما أراد أن يعرف المتعلم وجه الدليل الذي أدى المجمعين إلى وجوب تعلق الفعل بالفاعل، وما من أجله أجمعوا على ذلك، فما في هذا مما يعاب، لولا فرط الجهل وسوء الظن بالشيوخ؟!

وأيضاً فإنَّ الذي عابه هذا المعترض غلط بيّن من قبل أنه سام الرجل إقامة الدليل على حدوث الجسم قبل إقامته على وجود محدثه. وهذا الترتيب لعمري

يجب على من قصد إلى أن يدل على الأمرين. فأما من قصد أن يقيم الدلالة على أحدهما، وهو أن المحدِث يتعلق بوجود محدَث، فلا يجب عليه ذلك، فإنَّه قصد إلى الكلام في إحدى المسألتين دون الأخرى».

قال: «وقد يقضي القول في هذا الذي سامه هذا المعترض في إثبات الأعراض وحدوث الأجسام في كتاب بما لا يخفى على من/ عرف من مذهبه القليل واطلع منه على اليسير». ٨/ ١٠٥

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: ما ذكره القاضي أبو بكر ليس فيه جواب عن الأشعري، بل كلام الأشعري صحيح في نفسه لا يحتاج إلى ما ذكره.

وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما: أن كلام الأشعري ليس فيه إقامة دليل على هذه المقدمة التي جعلها القاضي نظرية، وهو تعلُّق الفعل بالفاعل، وأنَّ المخلوق لا بدَّ له من خالق. بل الأشعري ذكر هذه المقدمة ذكراً مطلقا، وجعلها مسلَّمة، ولم ينازع فيها من يُعبأ به، ولهذا لا يُعرف في أهل المقالات المعروفة من نازع فيها.

وقول القاضي: أنَّ كثيراً من الدهرية والفلاسفة يقولون: إنَّه محدَث من غير محدِث، فهذا القول إنما يُحكي عن شرذمة لا يُعرف من هم وقد تأوَّل الشهرستاني وغيره ذلك بأنهم أرادوا به أن سبب حدوثه كان بالاتفاق، لا أنهم أنكروا الصانع[1]، وحينئذ فيكونون قد أثبتوا فاعلاً ولم يثبتوا سبباً للحدوث. / ٨/ ١٠٦

---

(١) يقول الشهرستاني في نهاية الإقدام في علم الكلام. (ص١٢٤) بعد أن يذكر مقالة معطلة العالم عن =

وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم: يقرُّون بالصانع المحدِث من غير تجدد سبب حادث، ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع، وقال لهم الناس: هذا ينقض الأصل الذي أثبتم به الصانع، وهو أنَّ الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلاَّ بمرجّح، فإذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل على حال واحدةٍ، لم يتجدد فيه شيء أزلاً وأبدا، ثمَّ اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه، كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح. فقول أولئك الدهرية وقول محمد بن زكريا الرازي وأمثاله في إحالة الحدوث على تعلق النفس بالهيولي وأمثال ذلك، كل ذلك ينزع إلى أصلٍ واحد، وهو إثبات حدوث حادث بلا سبب حادث.

والفلاسفة القائلون بقدم العالم، كأرسطو وابن سينا وأمثالهما، جعلوا هذا حجة على القائلين بحدوث العالم، لكن قولهم تضمَّن هذا وما هو أقبح منه، فإنهم زعموا أن الحوادث كلها تحدث عن علة تامة قديمة مستلزمة لمعلولها، لا يتأخر عنها شيء من معلولها، كما يقوله ابن سينا وأمثاله: إن الأوَّل يحرِّك المتحرِّكات، بمعنى أنها تتحرك
٨/١٠٧ للتشبه به، لا أنه أبدع حركتها، كما أنها لم يدعها عندهم، فلزم من/ ذلك أن تكون الحوادث كلها حدثت بلا محدِث، وذلك أعظم من كونها حدثت بلا سبب حادث، وقد بسط هذا في موضعه.

وأما ما حكاه القاضي عن ثمامة، فهو من لوازم قوله، كما أن المعتزلة البصريين لما قالوا: تحدث إرادة لا في محل بلا إرادة، ألزمهم الناس بحدوث الحوادث كلها بلا إرادة، وهو ينفي عنها الفاعل الإرادي، لا ينفي سبباً اقتضى حدوثها، وهم مع هذا

=الصانع: «ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، ولكنَّه يحيل سبب وجود العالم على البخت في الأصل المطبوع: البحث، والاتفاق احترازاً عن التعليل» (رشاد).

معترفون بأنَّه لا بدَّ للحوادث من فاعل مختار، ولكن لازم المذهب ليس بمذهب، وليس كلُّ من قال قولاً التزم لوازمه التي صرَّح بفسادها، بل قد يتفق العقلاء على مقدمة وأن تناقض بعضهم في لوازمها، ولهذا كانت الشبه الواردة على قول القائل: إنَّ التخصيص الحادث لا بدَّ له من محدِث مخصص، أو أن الممكن لا بد له من مرجّح، أعظم مما يرد على أن المحدَث لا بدَّ له من محدِث.

[كلام الرازي في «نهاية العقول» عن مسألة إثبات وجود الله تعالى]

والتناقض الذي يلزم أولئك أكثر. ولهذا أورد أبو عبد الله **الرازي** في مسألة إثبات الصانع على طريقة أسولة لم يجب عنها بجواب صحيح، فإنَّه يبني جميع ما يذكره من الطرق على أنَّ الممكن/ لا بد له من سبب، فاعترض على ذلك بأنه[1]: «**لم قلتم: إن** ١٠٨/٨
الممكن لا بد له من سبب؟.

ثمَّ هنا نظران: أحدهما: أن نقول: أنتم في هذا المقام بين أمرين: إما أن تدَّعوا الضرورة فيه أو النظر.

ودعوى الضرورة باطل لوجهين: أحدهما أنَّا إذا عرضنا على العقل أنَّ الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلاَّ بمرجح، وعرضنا أيضا قولنا: إنَّ الواحد[2] نصف الاثنين، لم نجد القضية الأولى في قوة القضية الثانية.

---

(١) الكلام التالي في نهاية العقول للرازي نسخة دار الكتب (٧٤٨) توحيد (١/ ٨٨) نسخة طلعت (٥٦٥) علم الكلام (ظ٨٨) (رشاد).

(٢) نهاية العقول: إذا عرضنا هذه القضية على العقل وعرضنا أيضاً قولنا: الواحد..

وثانيهما: أنَّ أكثر العقلاء جوَّزوا وقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان ذلك ضروريا لاستحال من العقلاء دفعه.

بيان أنَّ العقلاء جوَّزوا ذلك صور ست: أحدها: أن القائلين بحدوث العالم، ٨/١٠٩ وهم المسلمون، يقولون: إنَّ الله فعل في/ الوقت المعيّن، دون سائر الأوقات، لا لأمر يختص به ذلك الوقت. ومن علَّل منهم ذلك باختصاص ذلك الوقت بمصلحة خفية، يحكم باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الأوقات المذكورة، مع تساويها بأسرها، فيكون ذلك وقوعاً للممكن بلا سبب.

وثانيها: أنَّ الذين يحيلون الدواعي والأعراض على الله تعالى، وينكرون كون الحسن والقبح صفة عائدة إلى الفعل، يقولون: إنَّ الله تعالى حكم في الواقعة المعيّنة بحكم مخصوص، من إيجاب، أو ندب، أو حظر، أو إباحة، مع كون سائر الوقائع مساوياً لها، فلا يكون على مذهبهم لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سبب مخصوص.

وثالثها: أنَّ أكثر المعتزلة زعموا أنَّ القادر، مع تساوي دواعيه إلى الشيء وضده، قد يفعل أحدهما دون الآخر لا لمرجح، بل زعموا أنَّ الهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه، فإنه لا بد وأن يختار أحدهما دون الآخر، ٨/١١٠ وزعموا أنَّ العلم بذلك/ ضروري، وأنَّ الجائع إذا خُيِّر بين أكل رغيفين متساويين من كلِّ الوجوه، فإنَّه لا بدَّ وأن يختار أحدهما، بل يبتدئ بكسر أحد جوانب ذلك الرغيف من غير سبب مختص يختص به ذلك الجانب، وكذلك النائم ينقلب من أحد جنبيه على الآخر لا لمرجح، وادعوا الضرورة في هذه الصورة.

رابعها: أنَّ أكثر المعتزلة زعموا أنَّ الذوات متساوية في الذاتية، ومختلفة في الصفات الذاتية، وأنَّه ليس لاختصاصها بتلك الصفة علة.

وخامسها: زعمت الفلاسفة[1] أنَّ حركات الفلك لأجل التشبه، مع أنها لو وقعت إلى الجهة المضادة لجهتها، أو أسرع أو أبطأ مما وجدت، لكان التشبه حاصلاً لا عن مرجح[2]./ ٨/ ١١١

وسادسها: أنهم يقولون: الكوكب المعيّن يختص بموضع معين من الفلك، مع كون ذلك الموضع مساوياً لسائر المواضع في الحقيقة والماهية، لكون الفلك عندهم بسيطا. فثبت أنَّ العقلاء[3] حكموا في هذه الصور بوقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان العلم بذلك ضرورياً لاستحال ذلك، كما استحال أن يحكم بعضهم بكون الواحد أكثر من اثنين.

فهذا البُطلان قول من يدّعي الضرورة في هذا المقام، وأما من يدعي الاستدلال فلا بدَّ له من دليل، وأنتم ما ذكرتم ذلك الدليل. ثمَّ لو ذكرتموه فإنه ينتقض بالصور التي عددناها».

وذكر أسولة أخرى.

---

(١) زعمت الفلاسفة: زيادة في نهاية العقول.

(٢) نهاية: نسخة دار الكتب (ص٨٩) نسخة طلعت (ظ٨٩): لكان التشبه حاصلاً، فيكون حصول الحركة المعينة السرعة أو البطؤ إلى الجهة المعينة السرعة حاصلة لا عن مرجح.

(٣) س: العلماء.

ثم قال أبو عبد الله الرازي[1]: «والجواب على منهجين: الأوَّل: إجمالي، وهو أن
٨/ ١١٢ دليلنا بناء على مقدمتين: إحداهما:/ أن المحدَث لا بدَّ وأن يكون ممكنا، لأنَّ الذي لا يقبل حقيقة العدم لا يكون معدوماً في شيء من الأوقات. وثانيها: أنَّ الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاَّ بمرجح. وهاتان المقدمتان لا يشك فيهما عاقل، وما ذكرتموه من الشكوك فهي جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في سائر العلوم الضرورية.

وكما أنَّ تلك الشبه مع قوتها لا تقدح في شيء من العلوم الضرورية، وتلك لا تزيل عنَّا الجزم والوثوق بالمشاهدات، فكذلك ما ذكرتموه».

قال[2]: «وهذا جواب قاطع للمنصف».

قال: «والمنهج الثاني أن نجيب عن الشكوك المذكورة على التفصيل».

٨/ ١١٣ إلى أن قال:» قوله: إذا[3] ثبت كون المحدثات ممكنة، وجب/ استنادها إلى مؤثر. قوله: تدَّعون فيه الضرورة أو النظر؟ قلنا: بل ندّعي فيه الضرورة، فإنَّا إذا فرضنا إنساناً سليم العقل لم يمارس هذه المجادلات، ثم يُعرض على عقله أن كفتي الميزان: هل يمكن أن تترجح إحداهما على الأخرى لا لسبب أصلا؟ فإنَّ صريح العقل يشهد له بإنكاره ذلك.

---

(١) الكلام التالي في النهاية نسخة دار الكتب (٧٤٨) (ص٩١)، نسخة طلعت (٥٦٥) (ظ٩١).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) نهاية نسخة دار الكتب (ص٩٢)، نسخة طلعت (ص٩٢): وإذا.

وكذلك إذا دخل برِّيَّة لم يجد فيها عمارة أصلا، ثـمَّ دخلهـا فوجـد فيهـا عـمارة رفيعة وقصراً مشيدا، فإنَّه مـضطر إلى العلـم بوجـود بـاني وصـانع، وكـذلك إذا أحس بصوت أو حركة اضطر إلى العلم بوجود مصوِّت أو متحرك، بل الـصبيان يضطرون إلى العلم بذلك، لأنهم إذا وجدوا في موضـع شـيئاً لم يتوقعـوا حـصوله هناك، حملتهم طباعهم السليمة على طلب من وضع ذلك الشيء في ذلك الموضـع، فدلَّنا هذا على أن ذلك من العلـوم الـضرورية. قولـه: إذا عرضـنا عـلى العقـل أن الواحد نصف الإثنين، وعرضنا أيـضاً أن الممكـن/ لا يـترجح أحـد طرفيـه عـلى ٨/ ١١٤ الآخر إلاَّ لمرجح، وجدنا الأوَّل أظهر. قلنا: هذا ممنوع، وبتقدير التـسليم لا يلـزم من كون الأوَّل أجلى منه أن لا يكـون هـو جليّـاً، وذلـك لأنَّ العلـوم الـضرورية متفاوته في الجلاء، كما أنَّ العلوم النظرية متفاوته في الخفـاء، وكـما أنَّ التفـاوت في النظريات لا يخرجها عن كونهـا نظريـة، وكـذلك[1] التفـاوت في الـضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية. قوله: إنَّ جمعاً من العلماء[2] التزموا وقـوع الممكـن لا عن سبب، ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به. قلنا: إنهم لم يلتزمـوا ذلـك، بل غايته أن صار ذلك لازماً على مذاهبهم، وليس كل ما صـار لازمـاً وجـب أن يلتزمه صاحب ذلك المذهب. والإشكال إنما يجيء مـن التزامـه مـا ينـاقض هـذه القضية لا من لزومه، وكذلك فإن أصحاب هذه المـذاهب متـى التـزمتهم وقـوع

---

(١) نهايـة نـسخة دار الكتـب (٧٤٨) (ص٩٢): عـن أن تكـون نظريـة فكـذا، نـسخة طلعـت (٥٦٥) (ص٩٢): عن كونها نظرية فكذا.

(٢) نهاية: العقلاء.

٨/١١٥ **الممكن لا عن سبب، فإنهم يحتالون / في الجواب عن ذلك، سواء كانت أجوبتهم عن ذلك قوية أو ضعيفة، وذلك يدلُّ على أنَّ العلم بذلك ضروري[1]. وأمَّا العذر عن كل واحد من الصور التي أوردناها، فنحن بعد ذلك إن شاء الله تعالى في المواضع اللائقة بها نجيب عنها. قال: وبالجملة فكل مذهب يؤدي إلى القول بوقوع الممكن لا عن سبب، فإحالة البطلان على ذلك المذهب أوْلى من إحالته على هذا الأصل المعلوم بالضرورة».**

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فهو إن سلك مسلك هؤلاء في بيان أنَّ افتقار المحدَث إلى المحدِث لأنَّه ممكن، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلاَّ بمرجح، فمسلكه أطول وأضعف، بل هذا المسلك الذي سلكه باطل، كما قد بُسط الكلام عليه في موضع آخر.

وذلك أنَّ كون تخصيص أحد الوقتين المتماثلين بالحدوث دون الآخر يفتقر إلى مخصص، أَبْيَن من كون الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلاَّ بمرجح، فإنَّ المعلوم لكل أحد
٨/١١٦ أنَّ الممكن الذي لا يوجد بنفسه لا بدَّ له من غيره، فلا يترجح وجوده إلاَّ بمرجح. /

أمَّا كون عدمه لا يترجح على وجوده إلاَّ بمرجح فهذا محل نزاع، وأكثر العقلاء على نقيض ذلك، وعندهم أنَّ العدم لا يعلل ولا يعلل به، كما قال ذلك من قاله من متكلمة أهل الإثبات، وغيرهم كالقاضي أبي بكر وأتباعه، كأبي المعالي، والقاضي أبي يعلي، وابن الزاغوني، وغيرهم.

---

(١) نهاية نسخة دار الكتب (٧٤٨) (ظ٩٢)، نسخة طلعت (٥٦٥) (ظ٩٢): وذلك يدل على العلم الضروري.

فالجمهور يقولون: عدم الممكن لا يفتقر إلى سبب، بل ليس له من ذاته وجود، فإذا لم يكن ثَمَّ سبب يقتضي وجوده بقيَ معدوما. وإذا قال القائل: عدم وجوده لعدم علة وجوده، كما أنَّ وجوده لوجوده علة وجوده.

قالوا له: أتعني أن نفس عدم العلة هو الموجب لعدمه، كما أنَّ العلة المقتضية لوجوده كالفاعل هو المقتضي لوجوده؟ أم تعني أنَّ عدم العلة مستلزم لعدمه، ودليل على عدمه؟

الأوَّل ممنوع، والثاني مسلَّم. وذلك لأنَّ عدمه لا يفتقر إلى سبب منفصل أصلا، وما لا يفتقر إلى سبب منفصل لا يعلل بسبب منفصل، وذاته ليست مستلزمة للعدم لتكون ممتنعة، بل ليست مقتضية للوجود، فعدمه مستمر إذا لم يكن هناك سبب يقتضي وجوده، ولكن يستدلُّ بعدم الموجَب على عدم الموجِب، لأن وجوده بدون سبب محال.

فإذا علمنا أن لا سبب يقتضي وجوده، علمنا عدم وجوده، فهذا/ من باب الاستدلال ٨/ ١١٧
وقياس الدلالة، لا من باب العلة التي هي المؤثرة في عدمه في الخارج، والله أعلم.

وأيضا فالمعلوم بالبديهة هو أن ترجيح أحد المتماثلين من كلِّ وجه على نظيره لا يكون إلاَّ بمرجح، كما ذكره من أنَّ كفَتيْ الميزان لا تترجح إحداهما على الأخرى إلاَّ بمرجح، وأنَّ هذا معلوم بصريح العقل.

وإذا كان كذلك، فطريقة المتكلمين من الذين قالوا: إنَّ الحادث لا يختص بوقت دون وقت إلاَّ بمخصص، كما قاله القاضي أبو بكر، والقاضي أبو يعلى، وأبو الحسين البصري، وأبو المعالي، وابن عقيل، وابن الزاغواني، وأمثال هؤلاء من نظَّار المسلمين -خير من طريقة الذين احتجوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاَّ بمرجح، كما فعل ذلك ابن سينا، والسهروردي المقتول، والرازي، والآمدي، وأمثال هؤلاء، فإن هؤلاء بنوا ذلك على أنَّ الممكن لا يترجح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلاَّ بمرجح.

ومن المعلوم أنَّ العلم بكون أحد الأمرين لا يترجح على الآخر إلاَّ بمرجح يظهر في الأمرين المتماثلين من كل وجه، كما ذكروه في كفتي الميزان، فأمَّا إذا قدرناهما متساويتين، لم يترجح إحداهما على الآخر إلاَّ بمرجح. / ٨/١١٨

وكذلك الأوقات المتماثلة، إذا اختص وقت عن وقت بحدوث الحادث فيه، كان ذلك التخصيص تخصيصاً لأحد المثلين على الآخر، والتخصيص ترجيح له عليه، فلا بدَّ له من مخصص مرجح. وأما الوجود والعدم فليسا متماثلين في أنفسهما، وإن كان الممكن يقبل الوجود ويقبل العدم، فليس وجوده مماثلاً لعدمه، كتماثل الكفتين والوقتين، ولكن هما بالنسبة إليه جائزان، وهو قابل لهما.

فغاية ما يقال: إنه باعتبار نفسه ليس هو بأحدهما أوْلى منه بالآخر، فهما بالنسبة إليه متماثلان من هذا الوجه، فيكون ترجيح أحدهما مفتقراً إلى مرجح، ولكن عند التحقيق يظهر أنهما بالنسبة إليه ليسا متماثلين، وأنَّه ليس هنا حقيقتان ترجح إحداهما على الأخرى، بل ليس له من نفسه وجود أصلا، فهو باعتبار ذاته لا يستحق إلاَّ العدم، لا يقال: إنه لا يستحق لا الوجود ولا العدم، بل إذا جرَّدنا النظر إلى محض ذات الممكن، الذي يقبل الوجود والعدم، علمنا أنَّ ذاته لا تكون موجودة بذاته.

لسنا نقول: إن ذاته تستلزم العدم، بحيث يكون عدمها واجباً ووجودها ممتنعا، فإنَّ هذا حقيقة الممتنع لذاته، لا حقيقة الممكن لذاته. ولكن نقول: إنَّ ذاته هي باعتبار النظر إليها فقط معدومة عدما ليس واجباً، بل عدماً يمكن أن يتبدّل بالوجود. / ٨/١١٩

وبما يوضح ذلك أنَّ كل محدَث فهو ممكن، فإنَّه كان معدوماً ثمَّ صار موجوداً، فهو قابل للوجود والعدم. ثمَّ إنه من المعلوم لكلِّ أحد أن المحدَث لا يقال: إن عدمه يفتقر إلى سبب مرجح، كما يفتقر وجوده إلى سبب مرجح، بل المحدَث ليس له من نفسه

وجود أصلا، ولا يستحق باعتبار ذاته إلاَّ العدم، أي لا يثبت له بذاته إلاَّ العدم، لا أنه يجب له بذاته العدم، فالعدم ليس واجباً بذاته، بل هو ثابت بذاته.

وقولي: ثابت بذاته، ليس هو إخباراً عن شيء ثابت في الخارج وذات، فإنَّ المعدوم ليس له في الخارج ذات ثابتة، بل حقيقة الأمر أنَّه ليس له في الخارج شيء موجود من ذاته، ولكن هو ممكن الوجود من غيره، فهو مفتقر إلى غيره في كونه موجوداً لا في كونه معدوما.

وإذا قال قائل: إنَّ الممكن -أو المحدَث- يفتقر في عدمه إلى عدم السبب الموجب.

قيل له: وعدم ذلك السبب الموجب: إمَّا أن يكون واجبا، وإما أن يكون ممكنا. فإن كان واجبا، لزم أن يكون عدم كل ممكن واجباً، فتكون جميع الممكنات ممتنعة، لأن عدم كل ممكن على هذا التقدير معلول بعدمٍ واجب، وإذا كان معدوماً لعدم علته، وعدم علته واجباً، كان عدمه واجبا، وهذا معلوم الفساد بالبديهة. / ٨/ ١٢٠

وإن قيل: إنَّ عدم العلة ممكن، فإن كان معدوماً بنفسه، أمكن أن يكون الممكن معدوماً بنفسه لا بعلة، وهو المطلوب. وإن كان معدوماً بعلة، كان القول في تلك العلة كالقول في الأخرى، ويلزم من هذا أن يكون عدم كل ممكن معللاً بعدم ممكن آخر.

وهذا باطل لوجوه: منها: أنَّه ليس تعليل عدم هذا بعدم هذا، بأَوْلى من العكس. فإن كل ممكن مفتقر إلى المرجح المؤثر، سواء سُمِّيَ فاعلاً أو علة، أو موجباً أو سبباً، أو ما سُمي به.

فإذا قيل: عدم هذا الممكن لعدم مؤثره، وعدم ذلك المؤثر لعدم مؤثره، كان كل منهما مساوياً للآخر في الافتقار إلى المؤثر، فليس أن يكون عدم أحدهما لعدم الآخر، المفتقر عدماً إلى المؤثر، بأَوْلى من أن يكون عدم ذاك لعدم هذا المفتقر عدمه إلى المؤثر، مع استوائهما في ذلك.

ومنها: إذا كان عدم هذا لعدم ذاك، وعدم ذاك لعدمٍ آخر، فالعدم الثالث إن كان هو الأوَّل، لزم الدَّوْر القبلي. وإن كان غيره، لزم التسلسل في العلل والمعلولات، وكلاهما ممتنع.

٨/ ١٢١ فهذا كله ممَّا يبين أنَّ عدم الممكن ليس مفتقراً إلى المؤثر، كافتقار/ وجوده إلى المؤثر، فليس ترجيح وجوده على عدمه، كترجيح إحدى كفتي الميزان، وترجيح أحد الزمانين بالحدوث على الآخر، فإنَّه هناك رجح الشيء على مثله بلا مرجح، ونسبة الحادث إلى هذا الزمان كنسبته إلى هذا، ونسبة الرجحان إلى هذه الكفة كنسبته إلى هذه، بخلاف الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن، فإنه ليس رجحان الوجود كرجحان العدم.

ومما يبين هذا أنَّ المرجح للوجود في الممكن، ليس هو المرجح للعدم، ولا مثله، ولا من جنسه، فإن المرجح للوجود مؤثر موجود، والمرجح للعدم عدم المؤثر، وليس الوجود هو العدم، ولا مثله، ولا من جنسه، فليس المرجح أحد طرفَيْ الممكن هو المرجح للآخر، ولا مثله، ولا من جنسه، ولا يمكن ذلك فيه، بخلاف المرجح لأحدى كفتي الميزان والمخصص لوقت دون وقت بالحدوث، فإنَّه يمكن أن يكون هو الآخر لتغير صفته، أو ما يكون من جنس الآخر.

وأيضا فترجيح سائر صفات الحادث والممكن على الأخرى، ليست كترجيح الوجود على العدم، بل هي أقرب إلى ترجيح الوقت على الوقت، كتخصيصه بقدرٍ دون قدر، ووصف دون وصف، ومكان دون مكان، ونحو ذلك. فإنَّ هذا إلى تخصيصه

٨/ ١٢٢ لوقت دون وقت، أقرب منه إلى تخصيصه بالوجود دون العدم. /

فتبين بذلك أنَّ طريقة أولئك النظَّار من متكلمة المسلمين، مع كونهم سلكوا فيها من التطويل والتبعيد ما لا يحتاج إليه، بل ربما كان فيه مضرّة، خيراً من طريقة هؤلاء، الذين استدلوا بترجيح أحد طرفَيْ الممكن.

ثم إنَّ ابن سينا وأمثاله كانوا خيراً فيها من الرازي والآمدي وأمثالهما. والرازي فيها خير من الآمدي، كما قد ذُكر في غير هذا الموضع. وهذا لو قُدِّر أنَّ هذه الطريقة -طريقة ابن سينا ومن اتّبعه كالرازي ونحوه- طريقة صحيحة، فكيف إذا كانت باطلة!؟ كما قد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع، وبيّنّا أنَّ هذه الطريقة لا تدلُّ على إثبات وجودٍ واجب ثابت في الخارج، مغاير للممكن أصلا. ولو دلَّت على ذلك لم تدل على أنه مغاير للأفلاك ونحوها.

ولهذا كان من سلك هذه الطريقة لا يمكنه أن يثبت بها الصانع، ولو أثبت بها الصانع، لم يمكنه أن يجعله شيئاً غير الأفلاك، فضلاً عمّا يدعونه من نفي التركيب، الذي جعلوه دليلاً على نفي الصفات.

وذلك أنَّ هؤلاء بنوا هذه الطريقة على أنَّ الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، وأنَّ الممكن لا بدَّ له من واجب، فاحتاجوا إلى شيئين: إلى حصر القسمة في الواجب والممكن، وأنَّ الممكن يستلزم الواجب.

ولفظ «الواجب» فيه إجمال. قد يُراد به الموجود بنفسه الذي/ لا فاعل له، فتدخل ١٢٣/٨ فيه -إذا كان ذاتا موصوفة بالصفات- ذاته وصفاته.

ويُراد به القائم بنفسه مع ذلك، فتدخل فيه الذات دون الصفات.

ويُراد به المبدع للممكنات، فلا تدخل فيه إلاَّ الذات المتصفة بالصفات.

ويُراد به شيء منفرد، ليس بصفة ولا موصوف. فهذا يمتنع وجوده، ولم يفهموا دليلاً على وجوده، فضلاً عن أن يكون واجب الوجود.

فإذا قالوا: نعني بالواجب ما لا تقبل ذاته العدم، وبالممكن ما تقبل ذاته العدم.

قيل لهم: أثْبِتوا وجود ممكن تقبل ذاته العدم لتحتاج إلى الواجب، ولما قيل لهم ذلك لم يثبتوه إلاَّ بإثبات الحوادث، التي تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى.

وهذا صحيح، فإنَّ الحوادث مشهودة، وافتقارها إلى المحدِث معلوم بالضرورة. لكنهم لم يسلكوا هذا المسلك، فإنَّ هذا إنما يثبت وجود قديم أحدث الحوادث. والممكن عندهم يتناول ما يكون قديماً ومحدثاً، فالقديم الأزلي عندهم يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم.

وهذا القول قاله ابن سينا واتّبعه هؤلاء، وخالفوا به جميع العقلاء حتى أرسطو وأصحابه، وحتى خالفوا أنفسهم وتناقضوا، فإن ابن سينا وأتباعه صرَّحوا في غير
٨/ ١٢٤ موضع بأن الممكن، الذي يقبل الوجود/ والعدم، لا يكون إلاَّ محدثاً، لا يكون قديماً أزلياً، وأن ما كان قديماً أزليا، لم يكن إلاَّ واجباً ضروريا يمتنع عدمه.

فهذا القول باطل، وإن قُدِّر صحته، فلا يمكن إثباته إلاَّ بكلفة ونظر دقيق. ومعلوم أنَّ العلم بواجب الوجود الصانع للممكنات، لا يتوقف على العلم بكون القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه، قد يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم، فهم يقولون: إذا أثبتنا قديماً نحتاج بعد ذلك إلى أن نثبت أنَّه واجب الوجود لا ممكن الوجود، لأنَّ القديم يحتمل الأمرين.

وهذه طريقة الرازي التي اعتمد عليها في عامة كتبه «كالأربعين» و«نهاية العقول» و«المطالب العالية» وغيرها من كتبه.

فهؤلاء إذا قيل لهم: أثبتوا واجب الوجود، الذي هو قسيم الممكن عندهم، والممكن عندهم يتناول القديم والحادث، لم يمكنهم إثبات هذا الواجب إلاَّ بإثبات ممكن يقبل الوجود والعدم. وهذا لا يمكنهم إثباته إلاَّ بإثبات الحادث، الذي يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى. والحادث يستلزم ثبوت القديم، والقديم عندهم لا يجب أن يكون

واجب الوجود، بل قد يكون ممكن الوجود، فهـم لم يثبتـوا: لا واجـب الوجـود، ولا ممكن الوجود، الذي به يثبت واجب الوجود الذي ادّعوه.

ثمَّ إذا قُدِّر أنهم أثبتوا وجوداً واجباً، فهم لم يقرُّوا أنه واحد وأنه/ مغـاير للأفـلاك، ٨/ ١٢٥ إلاَّ بدعوى أنَّ الواجب لا يكون مركَّبا، لأنَّ المركب يفتقر إلى أجزائـه، ومـا افتقـر إلى أجزائه لم يكن واجباً.

ومعلوم أنَّ هذا إنما ينفـي وجـوب واجـب، بمعنـى أنَّـه منفـرد، لـيس بـصفة ولا موصوف، وأنَّ مثل هذا يمتنع أن يكون موصوفاً، مع أنَّ الغرض أنَّه ليس بموصوف. ولكن هذا الواجب لم يقم دليل على وجوده، بل ولا على إمكانه، وإنما يقوم الدليل على امتناعه. وإلاَّ فإذا قيل: إنَّ الموصوف مركّب، والمركب مفتقر إلى أجزائه، فالافتقار هنا لا يجوز أن يُراد به افتقار المفعول إلى فاعله، والمعلول إلى علته الفاعلة، وإنما يُراد به أنَّـه يلزم من وجود المركّب وجود أجزائه، فيلزم من وجود الذات المتصفة بصفاتٍ، وجود الذات والصفات.

وهذا لا محذور فيه، وحقيقته أنَّه يلزم من كون الشيء موصوفاً كونه موصوفاً، ومِن كونه مركباً كونه مركبا. وهذا كلام صحيح، وليس فيه ما يدلُّ على امتناع ذلـك، وقـد بُسط هذا في غير هذا الموضع.

وقد تفطَّن الغزالي وغيره لبعض ما به يفسد كلامهم، وقد تكلمنا على ذلـك وعـلى أنواع أخر مما يتبين به بطلان كلامهم.

والمقصود هنا بيان أنَّ طريقة أولئك خير من طريقة هؤلاء. وهذا كله ما يبيّن أنَّ كلَّ من كان إلى الإسلام أقرب، فإنَّ عقلياته في الأمور الإلهية أصحُّ من عقليات مـن كـان على الإسلام أبعد منه، إلاَّ حيث يكون قد اتّبع في عقلياته من هو عن الإسلام أبعد منه.

٨/١٢٦ هذا كله بيِّن/ لمن تدبره، ومن تدبر كلام هؤلاء وكلام هؤلاء، وجد كلام متكلمي المسلمين خيراً من كلام متكلمي الفلسفة ومتّبعيهم.

وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأتباعه، لم يسلكها أرسطو وقدماء الفلاسفة.

[كلام ابن سينا في «الإشارات» وتعليق ابن تيمية عليه]

وقد قال ابن سينا في «الإشارات»[1]: «**ما حقُّه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته؛ فإنَّه ليس وجوده من ذاته أَوْلى من عدمه، من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما أَوْلى، فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كلِّ ممكن الوجود من غيره**».

فقوله: «ما حقه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته» قضية صحيحة وهي بيِّنة بنفسها، فإن الممكن هو الذي يكون وجوده بنفسه. فإذا قيل: ما لا يكون وجوده بنفسه فوجوده من غيره، كان هذا من القضايا البيِّنة، ولكن هذا لا يُعرف، بل ولا يثبت إلاَّ في الأمور الحادثة، التي تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى، كما اعترف، هو وسلفه وسائر العقلاء، بأنَّ ما يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلاَّ محدَثا. وقد ذكرنا ألفاظه وألفاظ غيره في غير هذا الموضع، ولم يمكنهم إقامة دليل على الافتقار إلى الفاعل إلاَّ في المحدَث.

٨/١٢٧ وأمَّا استدلاله على ذلك بقوله: «**فليس وجوده في ذاته أَوْلى من/ عدمه من حيث هو ممكن**» فهذا لا يُحتاج إليه، وهو متنازع فيه، وهو لم يقم عليه دليلاً، بل يُقال: هو العدم باعتبار ذاته أَوْلى به من الوجود، بل هو باعتبار مجرد ذاته لا يستحق إلاَّ العدم، بل يُقال: هذا باطل، فإنَّ ما كان يفتقر إلى فاعل يفعله، يُعلم بالضرورة أنه لا يُوجد إلاَّ

---

(١) في الإشارات والتنبيهات (٣، ٤/ ٤٤٨).

بالفاعل الذي فعله، وأما عدمه فلا يفتقر فيه إلى شيء، وكل ما كان يمكن وجوده وعدمه، لا يكون وجوده إلاَّ بموجد يوجده، وأمَّا عدمه فلا يحتاج فيه إلى شيء.

وقوله: «**فإن صار أحدهما فلحضور شيء أو غيبته**» هو أيضاً مما لا يحتاج إليه ولا بيِّنه، ولا هو مسلِّم، بل هو باطل، إذ كان الممكن إنَّما يفتقر إلى غيره إذا كان موجودا، فأمَّا ما كان مستمراً على العدم، فلا يحتاج دوام عدمه إلى شيء، وحقيقة كلامه أنَّه إن صار الوجود فلحضور غيره، وإن صار العدم فلغَيْبة غيره، فيكون إنَّما عدم لغيبة سببه، وهذا كما قد عرف كلام ليس ببيِّن، وهو متنازع فيه، بل هو باطل، وعند التحقيق تبين أنَّ عدم الغير مستلزم لعدمه، ودليل على عدمه، لا أنه الموجب لعدمه.

١٢٨/٨ وكلام القاضي أبي بكر وأبي الحسين البصري وأمثالهما في هذا/ الباب، هو أصرح في المعقول، بل هو صواب، وهذا خطأ، وإن كان أولئك مقصِّرين من وجه آخر، حيث استدلُّوا على الواضح بالخفي.

وأمَّا ابن سينا وأتباعه، كالرازي وغيره، فدليلهم باطل، ولم يثبتوا وجوداً واجبا، بل تكلموا في تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بكلام ابتدعوه، خالفوا به سلفهم وسائر العقلاء، ونقضوا به أصولهم التي قرروها بالعقل الصريح، فإنَّ أبا الحسين يقول: «**الدليل على أن للمحدَث محدِثا هو أنه لا يخلو: إمَّا أن يكون حَدَث وكان يجوز أن لا يحدث، أو كان يجب أن يحدث. فلو حدث مع وجوب أن يحدث، لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أَوْلى من أن يحدث من قبل، فلا يستقرّ حدوثه على حال، إذ كان حدوثه واجباً في نفسه.**

وإن حدث مع جواز أن لا يحدث، لم يكن بالحدوث أَوْلى من أن لا يحدث، لو لا شيء اقتضى حدوثه».

فقد بيَّن أنَّ الحادث إن كان واجب الحدوث بنفسه لم يختص بوقت دون وقت، إذ الواجب بنفسه لا يختص بوقت دون وقت، وإذا لم يختص يجب أن لا يحدث في بعض الأوقات، والتقدير أنَّه حدث في بعض الأوقات.

وأيضا فالتخصيص بوقت دون وقت لا بد له من مخصص، وإن كان ممكن
الحدوث، بحيث يكون قد حدث وكان من الممكن أن لا / يحدث، لم يكن بالحدوث ٨/١٢٩
أَوْلى منه بعدم الحدوث لولا شيء اقتضى حدوثه.

فقول أبي الحسين: «**لم يكن وجود الحدوث أَوْلى من عدم الحدوث لولا مقتضٍ اقتضى الحدوث**» يبيّن أنَّ رجحان وجود الحدوث على عدم الحدوث، يفتقر إلى مقتض لترجيح الحدوث على عدم الحدوث.

فكانت هذه الطريقة، مع طولها، خيراً من طريقة ابن سينا والرازي وأمثالهما، لو كانت تلك صحيحة، من وجهين: أحدهما: أنَّ افتقار رجحان وجود المحدَث على عدمه إلى مقتضٍ، أَبْيَن في المعقول من افتقار كلِّ ممكن، فإنَّ الممكن الذي يُقَدَّر أنه ليس بمحدَث، قد نازع طوائف من الناس في ثبوته، وفي إمكان كونه معلولاً لغيره، ونحو ذلك. بل عامة العقلاء على امتناعه، والذين يثبتونه يعترفون بامتناعه، والعقل الصريح يدل على امتناعه، ولم يقيموا دليلاً على تحققه، ولا على افتقاره إلى واجب، ولا على
إثبات واجبٍ يكون قسيماً له. / ٨/١٣٠

وأمَّا المحدَث الذي كان بعد عدمه، فلم ينازع هؤلاء، ولا عامة العقلاء في أنَّه لا يترجح وجوده على عدمه إلاَّ بمقتضٍ، فكان الاستدلال بترجح وجود المحدَث على عدمه، أَوْلى من الاستدلال برجحان وجود كلِّ ممكن، لو قُدِّر أنَّ الممكن أعم من المحدَث، فكيف إذا لم يكن الممكن إلاَّ محدَثاً!؟

الثاني: أنه قال: «**لم يكن بالحدوث أَوْلى منه بالعدم لولا شيء اقتضى حدوثه**» فبيَّن أنَّ رجحان الوجود على العدم لا يكون إلاَّ بمقتضٍ، لم يقل: إنَّ رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يكون إلاَّ بمرجح. وهذا الذي قاله أبو الحسين متفق عليه بين الطوائف، وهو بيّن في العقل ضروري فيه، بخلاف ما قاله أولئك، فإنَّ فيه نزاعاً واضطرابا، وليس هو بيِّنا في العقل، بل الصواب يقتضيه.

وكذلك أبو الحسين يقول دائما: «**ما كان موجوداً على طريق الجواز لم يكن بالوجود أَوْلى منه بالعدم لولا فاعل**». وهذا كلام صحيح، ولكن ابن سينا إنما أخذ هذه[1] الطريق التي سلكها من كتب المعتزلة ونحوهم من متكلمي الإسلام، وأراد تقريبها إلى مذهب سلفه الفلاسفة الدهرية، ليصير كلامه في الالهيات مقارباً لجنس كلام متكلمي المسلمين، ثمَّ يأخذ المواضع التي خالف فيها المتكلمون للشرع/ ٨/ ١٣١
والعقل[2]، فيستدل بها على ما نازعوه فيه، مما وافقوا فيه دين المسلمين، وهذا كما فعلت إخوانه الباطنية، مثل صاحب كتاب «الأقاليد الملكوتية»[3] ونحوه، فإنهم عمدوا إلى كل طائفة من طوائف القبلة، فأخذوا منها ما وافقوهم فيه من المقدمات المسلَّمة التي غلط فيها أولئك، فبنوا عليها لوازمها التي تخرج أولئك عن دين المسلمين، وناظروا بذلك المعتزلة وأمثالهم، كما قالوا للمعتزلة: أنتم سلَّمتم لنا نفي التشبيه والتجسيم، ونفيتم الصفات بناء على ذلك، ثم أثبتم الأسماء الحسنى لله تعالى، والتشبيه يلزم في الأسماء كما يلزم في الصفات، فإذا قلتم: إنه حيّ عليم قدير، لزم في ذلك من التجسيم

---

(١) س: صحيح ويشبه -والله أعلم- أن يكون ابن سينا أخذ هذه.. (رشاد).

(٢) س: بل يأخذ المواضع التي خالفوا فيها السنة والعقل (رشاد).

(٣) وهو أبويعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني، وسبقت ترجمته، (٥/ ١٨) (رشاد).

والتشبيه نظير ما يلزم في إثبات الحياة والعلم والقدرة، وأردتم إثبات أسماء بلا صفات، وهذا ممتنع. وإذا كنتم قد وافقتم على نفي الصفات، وهي لازمة للأسماء، فنفي اللازم يقتضي نفي الملزوم، فيلزمكم نفي الأسماء، ولهذا نظائر في كلامهم.

فابن سينا وجد في كتب متكلمي المسلمين، من المعتزلة وأشباههم، أنَّ تخصيص أحد المتماثِلَيْن على الآخر لا يكون إلاَّ بمخصص، كما في تخصيص الحدوث بوقت دون
٨/ ١٣٢ وقت، وهذا مما جعله هؤلاء أصلاً لهم في إثبات العلم بالصانع. /

فأخذ ابن سينا كلام هؤلاء ونقله إلى مادة الإمكان والوجوب، وأنَّ الممكن لا يترجح إلاَّ بمرجِّح، لئلاَّ يناقض قوله في قدم العالم، ويقول: إنَّه معلول علة قديمة مستلزمة له، ونسي ما قرره في المنطق، هو وسلفه، من أنَّ الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلاَّ حادثا، وأنَّ الدائم الأزلي والأبدي لا يكون إلاَّ ضرورياً واجباً، لا يكون ممكن الوجود والعدم. وهذا الذي ذكروه في المنطق متفق عليه بين العقلاء.

وأَخْذُ قولهم الضعيف في أنَّ القادر المختار يُحدث الحوادث بلا سبب حادث، جعله له حجة على قدم العالم، بناء على مطالبتهم بسبب الحدوث، وكان ما يلزمه ويبيّن فساد قوله، أعظم مما يلزمهم ويبين فساد قولهم، فإنَّه إذا كان العالم صادراً عن علة مستلزمة له، والعلة المستلزمة لا يتأخر عنها شيء من معلولها، لزم أن لا يَحْدُث في العالم شيء من الحوادث، أو أن تكون الحوادث حدثت بلا محدث. وفي ذلك من الترجيح بلا مرجح ما هو أعظم مما بنوا عليه وجود الواجب، فيلزمهم على قولهم بطلان ما أثبتوا به واجب الوجود، وبطلان الاستدلال بالحدوث على المحدِث، وبالممكن على الواجب، وأن
٨/ ١٣٣ تكون الحوادث حدثت بلا محدث أصلا. /

وذلك أعظم من قول أولئك: حدثت عن قادر مختار بدون سبب حادث. وهؤلاء أصل قولهم: إن العلة التامة يقارنها معلولها في الزمان، كما جعلوا الفلك القديم الأزلي

عندهم مقارناً لعلته في الزمان، وقابلوا بذلك قول المتكلمين، الذين قالوا: بل المؤثر التام يتأخر عنه أثره.

والصواب أنَّ المؤثر التام يتعقبه أثره، لا يقارنه، ولا يتراخى عنه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢].

ولهذا يُقال: كسرتُهُ فانكسر، وقطعتُه فانقطع، وطَلَّقَتُ المرأة فطُلِّقت، وعتقت العبد فعُتِق. وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب تعالى، لأنَّ ما كوَّنه لا يكون إلاَّ بعد تكوينه لا مع التكوين.

وهم إذا قالوا: إنَّ المكون مع التكوين، لزمهم أن لا يحدث شيء من العالم، وهو خلاف المشاهدة. فإنَّ الأوَّل إذا كان علة تامة، والعلة التامة يقارنها معلولها، وكل ما ساواه معلوله كان الجميع قديما.

ولزمهم أيضاً أنَّ كل ما حدث يحدث عند حدوثه تمام عللٍ لا نهاية لها، وذلك في آنٍ واحد، وذلك ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء. / ٨/ ١٣٤

وقد ذكر ابن سينا أنَّ هذه الطريقة، التي سلكها في إثبات واجب الوجود ولوازمه، هي غير طريقة سلفه الفلاسفة، بل هي طريقة محدثة. وهذا مما يبيِّن أنَّه ركَّبها ممّا أخذه عن المعتزلة ونحوهم من متكلمة الإسلام، ومن أصول سلفه الفلاسفة. والذي أخذه عن متكلمة الإسلام أقرب إلى الحق مما أخذه عن سلفه في ذلك، لأنَّه أخذ عنهم أنَّ تخصيص أحد الشيئين المتماثلين المحدثين دون الآخر لا بدَّ له من مخصص، وهذا حق.

فأخذ من ذلك أنَّ تخصيص الممكن بالوجود لا بدَّ له من موجب، وهذا حق. لكن قد ينازعونه في أنَّ الممكن: هل يمكن أن يكون قديماً أم لا؟ فإنهم -وعامة العقلاء- يقولون: الممكن لا يكون إلاَّ محدثا. وهو -وسلفه- يسلِّمون لهم ذلك.

وأيضا فإن أبا الحسين وأمثاله يقولون: الموجود على طريق الجواز، ليس بالوجود أَوْلى منه بالعدم لولا الفاعل. ويقولون: إنَّه يستحيل أن يُوجد القديم بالفاعل، لأنَّ المعقول من الفاعل هو المحصِّل للشيء عن عدم، وليس للقديم حال عدمية.

ولهذا يقولون: إن وجود القديم واجب، وليس بأن يجب وجوده في حال أَوْلى من
٨/ ١٣٥ حال. فصح أنه واجب الوجود في كل حال، فاستحال عدمه. /

وضم ابن سينا وأتباعه إلى ذلك أنَّ الممكن لا يكون معدوماً إلاَّ بسبب. وهذا ممّا نازعه فيه الجمهور، حتى إخوانه الفلاسفة نازعوه في ذلك.

وهذا الذي ذكرته من أنَّ ابن سينا أخذ هذه الطريق عن المتكلمين، رأيته بعد ذلك قد ذكره ابن رشد الحفيد. ذكر في كتابه الذي سمّاه «تهافت التهافت»، فإنَّ أبا حامد الغزالي ذكر في كتابه المسمَّى «بتهافت الفلاسفة» مسألة في بيان عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم.

[كلام الغزالي في «تهافت الفلاسفة» عن عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم]

قال[1]: «فنقول: الناس فرقتان: فرقة أهل الحق، وقد رأوا أنَّ العالم حادث، وعلموا ضرورةً أنَّ الحادث لا يوجد بنفسه، فافتقر إلى صانع، فعُقل مذهبهم في القول بالصانع. وفرقة أخرى هم الدهرية، وقد رأوا العالم قديما، ثمَّ كما هو عليه،
٨/ ١٣٦ **ولم يثبتوا صانعه، ومعتقدهم مفهوم، وإن كان الدليل يدل على بطلانه/ فأما الفلاسفة فقد رأوا العالم قديماً ثم أثبتوا مع ذلك له صانعا».**

(١) في كتابه تهافت الفلاسفة (ص١٥٣)، الطبعة الثالثة، ط. دار المعارف، القاهرة، (١٩٥٨م).

قال: «وهذا المذهب بوضعه متناقض، لا يحتاج إلى إبطال».

[رد ابن رشد على الغزالي في «تهافت الفلاسفة»]

قال ابن رشد الحفيد[1]: «بل مذهب الفلاسفة مفهوم في الشاهد، أكثر من المذهبين جميعاً. وذلك أنَّ الفاعل قد يلفى صنفين: صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه. وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل، كوجود البيت عن البناء. والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول، لا وجود لذلك المفعول إلاَّ بتعلق الفعل به. وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول، أعني أنَّه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول، أي هما معاً. وهذا الفاعل أشرف/ وأدخل في باب الفاعلية من الأوَّل، ٨/ ١٣٧ لأنه يوجد مفعوله ويحفظه. والفاعل الآخر يوجد مفعوله، ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد. وهذه حال المحرِّك مع الحركة، والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة، والفلاسفة لما كانوا يعتقدون أنَّ الحركة فعل الفاعل، وأنَّ العالم لا يتم وجوده إلاَّ بالحركة، قالوا: إنَّ الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنَّه لو كفَّ فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم. فعملوا قياسهم هكذا: العالم فعل، أو شيء، وجوده تابع لفعل. وكل فعل لا بدَّ له من فاعل موجود بوجوده، فأنتجوا من ذلك أنَّ العالم له فاعل موجود بوجوده. فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن

(١) في تهافت التهافت القسم الثاني، (ص٤٢٧-٤٢٩)، تحقيق د. سليمان دنيا، ط. دار المعارف، القاهرة، (١٩٦٥) رشاد).

فاعل العالم حادثاً، قال: العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً[1] وفعله قديم. أي: لا أوَّل له ولا آخر، لا أنه موجود قديم بذاته، كما تخيل لمن يصفه بالقدم».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: هذا الذي ذكره ابن رشد عن الفلاسفة أراد به تقرير طريقة أرسطو وأتباعه، الذين استدلوا بالحركة على وجود المحرك الذي لا يزال محرِّكاً غير
٨/ ١٣٨ متحرك، ويسمُّونه الأوَّل،/ وهو الواجب الوجود عند ابن سينا وأتباعه.

وأما من قَبْل ابن سينا من الفلاسفة فلا يخصونه بواجب الوجود، إذ كل قديم فهو عندهم واجب الوجود، فلا يخصه بواجب الوجود إلاَّ من يقول: لا قديم إلاَّ هو، وليس هذا قول أرسطو وأتباعه، وإن كان هو مذهب جماهير العقلاء من أهل الملل وغيرهم.

[كلام أرسطو وأتباعه باطل من وجوه]

وكلام أرسطو وأتباعه باطل من وجوه: **أحدها:** أنَّ هؤلاء لم يجعلوا الأوَّل فاعلاً للحركة الفلكية، إلاَّ من حيث هو محبوب معشوق يتشبه به الفلك، لا من حيث هو مبدِع محدِث للحركة. ومعلوم أن المحبوب المتحرك إليه غيره بالمحبة له والشوق، لا سيما إذا كان محبّاً للتشبه به لا لذاته، كما يتشبه المأموم بإمامه، لا يكون هو المبدِع المحدِث للحركة بمجرَّد ذلك، وإنما يكون علة غائية، لا علة فاعلية، فلم يثبتوا الواجب الوجود بنفسه فاعلاً لشيء من الحوادث، كما قد بُسط في موضعه.

---

(١) تهافت التهافت: العالم حادث عن فاعل قديم. ومن كان فعل القديم عنده قديماً قال: العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً، ويظهر من هذا وجود سقط في النسختين (د)، (س) (رشاد).

وأرسطو وأتباعه معترفون بأنَّ الأوَّل عندهم لا يفعل شيئاً، ولا يعلم شيئاً، ولا يريد شيئا.

الوجه الثاني: أنَّه بتقدير أن يثبتوه محدِثاً مبدِعاً للحركة التي لا قوام/ للفلك والعالم ٨/ ١٣٩
إلاَّ بها، كما قد يدّعي ذلك ابن رشد وأمثاله، فإنَّما يكون فاعلاً لما هو شرط في وجود العالم، لا يكون فاعلاً لنفس جواهر العالم وسائر أعراضه، بل هو فاعل لعَرَضٍ واحد من أعراضه، وهي الحركة التي زعموا أنَّه لا قوام له بدونها. وهذا من أبعد الأشياء عن كونه مبدعاً للعالم، لا سيما إذا جعلوا فعله للحركة من جهة كونه محبوباً، فهو بمنزلة كون كلِّ محبوب يبدع المحب، الذي لا يقوم بدون تلك المحبة، بل بمنزلة كون الإمام المقتدى به مبدعاً للمؤتم به، من جهة كونه يحتاج إلى الائتمام به.

ومعلوم أنَّ هذا لا يقوله عاقل، بل هذا يتضمن أنَّ واجب الوجود -كالفلك عند أرسطو وأتباعه- يفتقر إلى شيء بائن عنه، وذلك يدلُّ على فساد قولهم، فما قاله أرسطو وأتباعه من الحقِّ يدل على فساد قول المتأخرين، وما قاله المتأخرون من الحق في الواجب يدلُّ على فساد قول أرسطو وأتباعه.

الوجه الثالث: أن كون العالم لا يمكن وجوده بدون الحركة أمر لا دليل عليه، بل هو باطل، وأقصى ما يمكن أن يُقال: يمكن وجوده لكن يكون ناقصاً. ومعلوم أنَّ هذا حال سائر المخلوقات التي لها صفات كمال إذا عدم بعض صفاتها، إنما يلزم نقصها لا يلزم عدمها. / ٨/ ١٤٠

الوجه الرابع: أنَّه ادّعى أنَّ هذا الفاعل أشرف منَ الفاعل الذي فعل البناء ونحوه.

فيُقال: إن ادّعيت أنَّ ما يفعل حركةً في غيره أشرف مما يفعل التأليف القائم به، فهذا غير مسلَّم، لا سيما إذا كان فَعَل ذلك بجهة كونه محبوباً أو مؤتماً به، وهذا مبدِع لنفس

التأليف القائم بغيره. ومعلوم أنَّ حاجة المؤلف إلى التأليف القائم به أعظم من حاجة المتحرك إلى الحركة القائمة به، وإن تغير ذات المؤلف إذا انتقض تأليفه، أَبْيَن من انتقاض ذلك المتحرك إذا زالت حركته، فإذا جعلتم فاعل الحركة فاعلاً، ففاعل التأليف أَوْلى أن يكون فاعلاً، وهذا أمر مشهود، ليس من جمع الأجزاء المتفرقة وجعلها شيئاً واحداً، كمن حرَّك الشيء الساكن، لا سيما إذا كان تحريكه كتحريك الخبز للجائع، والماء للعطشان، والمرأة للرجل، والرجل للمرأة، فكيف إذا كان كتحريك الإمام للمؤتم به؟

وإن قال: إنَّ ذلك الفاعل للحركة يفعلها دائماً، وفاعل التأليف لا يفعله إلاَّ حال إحداثه، وهذا هو الوجه الذي قصده.

فيُقال له: ليس في الشاهد أمر يفعل الحركة التي لا قوام للمتحرك إلاَّ بها دائما.

٨/ ١٤١ فقولك: إنَّ مذهب الفلاسفة مفهوم في الشاهد أكثر من/ المذهبين، وذلك أن الفاعل قد يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه، وقد يصدر عنه فعل يتعلق بمفعول، لا وجود لذلك المفعول إلاَّ بتعلق الفعل به، وهذا الفاعل يخصه أنَّ فعله مساوق لوجود ذلك المفعول، وهذه حال المحرِّك مع الحركة، والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة.

فيُقال لك: ليس فيما نشاهده شيء من هذا الصنف الثاني، وإنما الفاعل المشاهد هو من النمط الأول.

وإن قلت: أنَّ النفس تحرِّك البدن بهذا الاعتبار.

فيُقال لك: كَوْن النفس وحدها هي المحرِّكة للبدن، دون أن يكون هناك سبب للحركة، أمر لو كان حقّاً لم يكن من المشاهدات.

وأيضاً فالنفس لا يقول عاقل: إنها هي الفاعلة للبدن.

وأيضا فكل من النفس والبدن شرط في حركة الآخر.

الوجه الخامس: أن يُقال: نحن نسلِّم أنَّ الفاعل، الذي يفتقر إليه المفعول دائما، أكمل ممن لا يفتقر إليه إلاَّ حال حدوثه. لكن إذا قيل: إنَّ المخلوقات مفتقرة إلى الخالق دائماً، كان هذا قولاً صحيحا، وليس هذا نظير ما ذكرته من الصنفين. بل لو قيل: إنَّه يفعل تأليف العالم دائما، وأنَّ تأليفه لا يقوم إلاَّ به، كان هذا خيراً من قول سلفك: إنَّه يفعل حركة العالم دائما، لو كانوا قائلين بذلك. فكيف وحقيقة قولهم: أنَّه لا يفعل شيئاً؟ / ١٤٢/٨

فأنت لو جعلته من الصنف الأوَّل، من الفاعلين الذين يفعلون تأليف المؤلفات، كان خيراً من أن تجعله فاعلاً للحركات. لكن الفاعل الدائم، للفعل الذي يحتاج إليه المفعول دائما، أكمل ممن لا يفتقر إليه المفعول إلاَّ في حال حدوثه، فإذا جعلته فاعلاً للتأليف، وهو محتاج إليه دائما، كان خيراً من أن تجعله فاعلاً للحركة، فكيف ولم تجعلوه فاعلاً إلا من جهة كونه متشبها به فقط؟

السادس: أن يُقال: العالم ليس فيه مخلوق يشهد أنَّه فاعل لشيءٍ منفصل عنه من كل وجه، لا عين ولا صفة، فإنَّ فاعل التأليف في غيره كالبنَّاء والخيَّاط و الكاتب ونحوهم، غاية فعله تأليف تلك الأجسام، مع أنَّ كثيراً من متكلمة الإثبات، كالأشعري ومن وافقه، يقولون: ليس فعله إلاَّ ما قام به في محل قدرته، وما خرج عنه ليس فعله.

والقائلون بالتولد يقولون: بل ذلك التأليف فعله. والقول الوسط: أنَّ التأليف حادث بسبب فعله القائم به، وبسبب ما في الأجزاء المؤلفة من قبول التأليف وحفظه، ولهذا لم تكن الأجزاء محتاجة إلى الإنسان المحدِث لتأليفها بعد التأليف، لأنها تُمسك التأليف بما فيها من اليبس/ والقوة التي جعلها الله فيها، وتلك لا حاجة إليه فيها، ١٤٣/٨
فالذي احتيج إليه إنما هو مجرد فعله القائم به فقط.

وأمَّا مبدع العالم فهو المبدع لأعيانه وأعراضه وحركاته، فليس له نظير، إذ هو سبحانه ليس كمثله شيء: لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

وأمَّا ما ذكره هو من إثبات مخلوق محدَث لحركة تقوم بغيره، لا يقوم إلاَّ بها، والمخلوق يحدثها دائما، فليس هذا بمشاهَد في الفاعلين. والمثل الذي ضربه لقوله وقولهم، وإن لم يكن مطابقا، وليس في المشاهدات ما يكون فِعْلُهُ كَفعْلِ الرب تعالى، ولا فَعَلَ كَفِعْلِه -فقولهم أقرب من قوله، لأنه موجود في العالم، وهو أقرب إلى الفاعل المطلق.

فقوله: «إن الفاعل الذي يُوجد مفعوله ويحفظه، أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الفاعل الذي يُوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد» كلام صحيح، لكن ليس هو مطابقاً لقول إخوانه الفلاسفة، فإنهم لم يثبتوا أنَّه فاعل لجواهر العالم ولأعراضه، بل غاية ما جعلوه فاعلاً للحركة، ثمَّ لم يجعلوه فاعلاً لها إلاَّ من جهة كونه/ ٨/ ١٤٤ علة غائية، لكون الفلك يقصد التشبه به، وهذا القدر لا يوجب أن يكون هو الفاعل.

وأمَّا أولئك فأثبتوا أنه فاعل لجواهر العالم. ثمَّ من قال من المتكلمين، المعتزلة ونحوهم، إن المحدثات لا تحتاج إلى الفاعل المحدِث إلاَّ في حال الحدوث لا في حال البقاء، فقوله -مع فساده- أرجح من قول الفلاسفة، لكونهم أثبتوا فاعلاً حقيقة.

فأمَّا قول أهل السنة وجماهير أهل الملَّة، الذين يقولون: إنَّ المخلوقات محتاجة إلى الخالق في حال الحدوث وحال البقاء، فهذا أكمل من قولهم من كل وجه. وإذا ضُم إلى ذلك أنَّه إلههم الذي يعبدونه يحبونه، وإنَّه لو كان فيهما آلهة إلاَّ الله لفسدتا، تبين ذلك أنَّ العالم محتاج إليه من جهة كونه ربّاً فاعلا، ومن جهة كونه إلهاً محبوباً معبودا.

وفي هذا من التفاضل بينه وبين قول سلفه الفلاسفة ما لا يخفى على أضعف الناس نظراً. / ٨/ ١٤٥

[بقية كلام الغزالي في «تهافت الفلاسفة»]

قال الغزالي: «فإن قيل: نحن إذا قلنا للعالم صانع لم نرد به فاعلاً مختاراً يفعل بعد أن لم يكن يفعل، كما يُشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط، والنسَّاج، والبنَّاء، بل نعني به علة العالم، ونسميه المبدأ الأوَّل، على معنى أنَّه لا علة لوجوده، وهو علة لوجود غيره، فإن سمَّيناه صانعاً فبهذا التأويل. وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب، فإنَّا نقول: العالم موجود، والموجود إمَّا أن يكون له علة، وأما أن يكون لا علة له، فإن كان له علة، فتلك العلة لها علة أم لا علة لها؟

وهكذا القول في علة العلة، فإمَّا أن تتسلسل إلى غير نهاية، وهو محال. وإما أن تنتهي بالآخر إلى علة أولى لا علة لوجودها، فنسمّيه المبدأ الأول. / ٨/١٤٦

وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له، فقد ظهر المبدأ الأوَّل، فإنَّا لم نعْنِ به إلاَّ موجوداً لا علة له، هو ثابت بالضرورة.

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات، لأنَّها عدد، ودليل التوحيد يمنعه، فيُعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ، ولا يجوز أن يُقال: إنَّه سماء واحد أو جسم واحد، أو شمس، أو غيره، لأنه جسم، والجسم مركب من الهيولي والصورة، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبا، وذلك يُعرف بنظرٍ ثانٍ.

والمقصود أنَّ موجوداً، لا علة لوجوده، ثابت بالضرورة والاتفاق -وإنما الخلاف في الصفات- وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول».

قال الغزالي: «والجواب من وجهين: أحدهما: أنَّه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون أجسام العالم قديمة لذلك لا علة لها. وقولكم: إنَّ بطلان ذلك يُعلم بنظرٍ
٨/١٤٦ ثانٍ، فيبطل ذلك عليكم في/ مسألة التوحيد ونفي الصفات بعد هذه المسألة.

الوجه الثاني: وهو الخاص بهذه المسألة، هو أن يقال: نثبت تقديراً أنَّ هذه الموجودات لها علة، ولكن لعلتها علة، ولعلة العلة علة كذلك، وهكذا إلى غير نهاية.

وقولكم: إنَّه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها، لا يستقيم منكم، فإناً نقول: عرفتم ذلك ضرورةً بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة؟ لا سبيل[1] إلى دعوى الضرورة، وكل مسلك ذكرتموه في النظر، يبطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها. وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له، فلِمَ يبعد أن يكون بعضها علة لبعض، وينتهي من الطرف الآخر إلى معلول لا معلول له ولا ينتهي في الجانب
٨/١٤٨ الآخر إلى علة لا علة لها؟ كما أنَّ الزمان/ السابق له آخر، وهو الآن[2]، ولا أول له.

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال، ولا في بعض الأحوال، والمعدوم لا يوصف بالتناهي، وعدم التناهي، فيلزمكم النفوس البشرية المفارقة للأبدان، فإنها لا تفنى عندكم، والموجود المفارق للبدن من النفوس لا

(١) تهافت الفلاسفة: .. بغير وسط أو عرفتموه بوسط، ولا سبيل..

(٢) تهافت الفلاسفة: وهو الآن الراهن.

نهاية لأعدادها، إذْ لم تزل نطفة من إنسان، وإنسانٌ من نطفة، إلى غير نهاية، ثمَّ كل إنسان مات، فقد بقي نفسه، وهو بالعدد غير نفس من مات قبله، ومعه، وبعده، وإن كان الكل بالنوع واحداً، فعندكم في الوجود، في كل حالٍ، نفوس لا نهاية لأعدادها».

قال[١]: «فإن قيل: ليس لبعضها ارتباط ببعض[٢]، ولا ترتيب لها: لا بالطبع، ولا بالوضع، وإنما نحيل نحن موجوداتٍ لا نهاية لها، إذا كان لها ترتيب بالطبع، كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق/ بعض أو كان لها ترتيب بالطبع[٣]، كالعلل ١٤٩/٨ والمعلولات، وأما النفوس فليست كذلك.

قلنا: هذا تحكم في الوضع ليس طرده أَوْلى من عكسه، فلِمَ أَحلتم أحد القسمين دون الآخر، وما البرهان المفرِّق؟.

وبم تنكرون على من يقول: إنَّ هذه النفوس التي لا نهاية لها، لا تخلو عن ترتيب، إذ وجود بعضها قبل البعض، فإنَّ الأيام والليالي الماضية لا نهاية لها، فإذا قدَّرنا وجود نفسٍ واحدة، في كل يوم وليلة، كان الحاصل في الوجود الآن خارجاً عن النهاية، واقعاً على ترتيب في الوجود، أي بعضها بعد البعض.

والعلة غايتها أنْ يقال: إنها قبل المعلول بالطبع، كما يقال: إنَّها فوق المعلول بالذات لا بالمكان، فإذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني، فينبغي أن لا

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «تهافت الفلاسفة» (ص١٥٥).

(٢) تهافت الفلاسفة: فإن قيل: النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض.

(٣) تهافت الفلاسفة: بالوضع.

يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي. وما بَالهم لم يجوِّزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية، وجوَّزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان إلى غير
٨/ ١٥٠ النهاية؟ وهل هذا إلاَّ تحكم بارد لا أصل له؟ /

قال فإن قيل: البرهان القاطع على استحالة عللٍ إلى غير النهاية، أن يُقال: كلُّ واحدة من آحاد العلل، ممكنة في نفسها أو واجبة؟ فإن كانت واجبة لم تفتقر إلى علة. وان كانت ممكنة فالكلُّ موصوف بالإمكان، وكل ممكن فيفتقر إلى علَّة زائدة على ذاته، فيفتقر الكلُّ إلى علة زائدة على ذاته، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها.

قلنا: لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم، إلاَّ أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده، ويراد بالممكن ما لوجوده علة، فإنْ كان المراد هذا، فلنرجع إلى هذه اللفظة، ونقول: كلُّ واحد ممكنٌ: على معنى أنَّ له علة زائدة على ذاته، والكل ليس بممكن: على معنى أنَّه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه، وإن أُريد بلفظ
٨/ ١٥١ الممكن غير ما أردناه، فهو ليس بمفهوم». /

قال: «فإن قيل: فهذا يؤدي إلى أن يتقوَّم واجب الوجود بممكنات الوجود، وهو محال.

قلنا: إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه، فهو نفس المطلوب، فلا نسلِّم أنَّه محال. وهو كقول القائل: يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث، والزمان عندهم قديم، وآحاد الذوات حادثة، وهي ذات أوائل، والمجموع لا أول له، فقد تقوَّم ما لا أول له بذوات أوائل وصَدَق ذوات أوائل على الآحاد، ولم يصدق على المجموع.

وكذلك يقال على كلٍّ واحد: إنَّ له علة، ولا يقال: للمجموع علة، وليس كل ما صَدَق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع، إذ يصدق على كلِّ واحدٍ أنَّه واحد، وأنه بعض، وأنه/ جزء ولا يصدق على المجموع وكلُّ واحد حادث بعد أن لم يكن، أي له أول، والجموع عندهم ما ليس له أول. ٨/ ١٥٢

فتبين أنَّ من يجوِّز حوادث لا أول لها، وهي صور العناصر الأربعة والمتغيرات، فلا يتمكن من إنكار عللٍ لا نهاية لها، ويخرج من هذا أنَّه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول لهذا الإشكال، وخرج قولهم إلى التحكم المحض.

فإن قيل: الدورات ليست موجودة في الحال، ولا صور العناصر، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل، وما لا وجود له لا يُوصل بالتناهي وعدم التناهي، إلاَّ إذا قُدِّر في الوهم وجودها، ولا يتعذر ما يُقَدَّر في الوهم، فإن كانت المقدَّرات بعضها علل لبعض، فالإنسان قد يفرض ذلك في وهمه، وإنما الكلام في الموجود في الأعيان لا في الأذهان، لا يبقى إلاَّ نفوس الأموات، وقد ذهب/ بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان، وعند مفارقة الأبدان تتحد، فلا يكون فيه عدد، فضلاً عن أن يُوصف بأنَّه لا نهاية لها. وقال آخرون: النفس تابع للمزاج، وإنما معنى الموت عدمها، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم، فإذن لا وجود في النفوس إلاَّ في الأحياء، والأحياء الموجودون محصورون، ولا تنتهي النهاية عنهم[1]، والمعدومون لا يوصفون أصلا بوجود النهاية ولا بِعدمها إلاَّ في الوهم، إذا فرضوا موجودين». ٨/ ١٥٣

---

(١) د: ولا تنتهي النهاية عندهم؛ تهافت الفلاسفة: ولا تنتفي النهاية عنهم.

قال[1]: «والجواب أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم، إذا حكموا بأنَّ النفس جوهر قائم بنفسه، وهو اختيار
٨/ ١٠٤ **أرسطاليس والمعتبرين من الأوائل، ومن عدل/ عن هذا المسلك فيقول: هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا؟ فإن قالوا: لا، فهو محال، وإن قالوا: نعم، قلنا: إذا قدّرنا كلَّ يوم حدوثَ شيء وبقاءه، اجتمع إلى الآن لا محالة موجوداتٌ لا نهاية لها، فالدورة وان كانت منقضية، فحصول موجود فيها، يبقى ولا ينقضي غير مستحيل، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي نفس آدمي، أو جنيّ، أو شيطان، أو مَلَك، أو ما شئتَ من الموجودات، وهو لازم على كلِّ مذهب لهم، إذا أثبتوا دورات لا نهاية لها».**

[تعليق ابن تيمية]

قلت: أبو حامد جعل الطريقة الصحيحة في إثبات الصانع الاستدلال بالحدوث على المحدِث، وقال: إنَّا نعلم بالضرورة أنَّ الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع، وهذا موافق لما ذكره حذَّاق أهل النظر، بخلاف ما ذهب إليه من ذهب من المعتزلة ومن
٨/ ١٠٥ وافقهم، كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وغيرهما، ممن جعل هذه المقدمة نظرية. /

وأخذ أبو حامد يطعن على طريقة ابن سينا وأمثاله في إثبات واجب الوجود بوجهين.

أحدهما: أنَّ غاية هذه الطريقة إثبات موجود واجب، ولكن لا يمكن نفي كونه جسماً من الأجسام إلاَّ بطريقهم في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات، وتلك مبناها على نفي التركيب، وقد بيَّن أبو حامد فساد كلامهم في هذا.

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في تهافت الفلاسفة (ص١٥٧).

وهذا الوجه الذي ذكره أبو حامد أحسن فيه، وكنت قد كتبت على توحيد الفلاسفة ونفيهم الصفات كلاماً بيَّنت فيه فساد كلامهم في طريقة التركيب، قبل أن أقف على كلام أبي حامد، ثم رأيت أبا حامد قد تكلَّم بها يوافق ذلك الذي كتبته.

ومن هنا يُعلم أنَّ ابن سينا لا يمكنه بهذه الطريقة إفساد مذهب الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون بأن الفَلَك واجب الوجود بنفسه، وإن كان يمكن إفساد قولهم بطرق أخرى.

ولهذا ظنَّ كثير من المتأخرين أنَّ ابن سينا موافق للدهرية/ المحضة، الذين يقولون: ١٥٦/٨
إنَّ العالم واجب الوجود بذاته، وسيأتي ذكر ذلك إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني الذي أبطل به أبو حامد طريقهم: أنَّها مبنيّة على إبطال علل ومعلولات لا نهاية لها، وقد ألزمهم أنهم لا يمكنهم إبطال ذلك مع قولهم بثبوت حوادث لا تتناهى كما قد ذكره.

وابن سينا والرازي والآمدي إنما أثبتوا واجب الوجود بناءً على هذه المقدمة. فكان ما ذكره أبو حامد إبطالاً لطريق هؤلاء كلهم. والآمدي وافق أبا حامد على ضعف الحجة في نفي النهاية عن العلل، فلا جَرَم لم يُقرِّر في كلامه إثبات واجب الوجود، بل قرره في كتاب «الأفكار»[1] بطريق أفسدها في كتاب «رموز الكنوز» وقد بيَّنا بطلان اعتراضه في غير هذا الموضع.

وليس فيما ذكره أبو حامد والآمدي إبطال لطريقة المعتزلة، ومن وافقهم، على أنَّ تخصيص الحدوث بأحد الزمانين لا بدَّ له من مخصص، فإنَّ تلك لا تفتقر إلى إبطال التسلسل في العلل والمعلولات.

---

(١) س: الأبكار. والمقصود كتاب أبكار الأفكار (رشاد).

ومدار كلام أبي حامد على أنَّه لا فرق بين نفي النهاية في الحوادث ونفيها في العلل. وأنتم تجوِّزونها في الحوادث، فجوِّزوها في العلل.

١٥٧/٨ والناس لهم في هذا المقام قولان: أحدها: قول من يبطل عدم/ النهاية فيهما جميعا، مثل كثير من أهل الكلام: المعتزلة ومن وافقهم. ثمَّ من هؤلاء من يُبطل عدم النهاية في الأزل والأبد، كقول جهم العلاَّف. وأكثرهم يبطلونها في الأزل دون الأبد، لأنَّ من دين المسلمين دوام نعيم الجنة لا إلى نهاية. ولهذا قال جهم بانقطاع نعيم الجنة، وقال العلاف ببطلان حركاتهم.

والثاني: قول من يُبطل عدم النهاية في الفاعلين والعلل دون الحوادث والآثار، كما هو قول جمهور الفلاسفة من القائلين بحدوث العالم والقائلين بقدمه، وهو قول طوائف من أهل الكلام، من المعتزلة والأشعرية، وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة.

وما ذكره أبو حامد من الكلام على بطلان حجة من ينفي عدم النهاية، وهو أنَّه لا يلزم أن ما صَدَق على الآحاد صَدَق على الجميع، كما قاله هؤلاء في الحوادث، بخلاف ما قاله أبو الحسين البصري، وغيره من أهل الكلام، من أنَّه ما صَدَق على الآحاد صدق على الجميع، ثمَّ سوَّى أبو حامد بين الأمرين.

وقد تكلمنا في غير هذا الموضع على الفرق بين الأمرين، وهو أنَّ الوصف إذا ثبت للجميع كثبوته للأفراد، كان حكم الجميع حكم أفراده، وان لم يكن ثبوته للجميع
١٥٨/٨ كثبوته للأفراد، لم يلزم أن يكون/ حكمها حكمه، فالأوَّل مثل وصفها بالوجود، أو العدم، أو الوجوب، أو الإمكان، أو الامتناع، فإذا قُدِّر أشياء لا تتناهى، كل منها موجود، فالكلُّ أيضاً موجود.

ثم إن قُدِّر وجود كلٍّ منها مقارناً للآخر، كان وجود الجميع مقارناً، وإن قُدِّر وجودها متعاقبة كان وجود الجملة متعاقبا. وإذا قدَّرتَ كل منها معدوماً فالكلُّ أيضاً

معدوم، وإذا قدرت عدم كل منها مع عدم الآخر كانت معدومة معا، وإذا قدرت عدم كلٍّ منها بعد الآخر، كانت متعاقبة في العدم.

فالحوادث المتعاقبة التي تعدم بعد وجودها -كالحركات- وجودها متعاقب، وعدمها متعاقب. فالجملة أيضاً موجودة على التعاقب، معدومة على التعاقب. وإذا قُدِّر أشياء لا تتناهى ممتنعة، فالجملة ممتنعة، ولو قُدِّر أشياء لا تتناهى واجبة، فالجملة أيضاً واجبة، فكذلك إذا قُدِّر أمور لا تتناهى، ليس لشيء منها وجود من نفسه، بل كلٌّ منها مفتقر إلى غيره، فوصف الافتقار والحاجة والإمكان يجب تناوله للجملة، كتناوله لكل من أفرادها، كما يتناول وصف الوجود والعدم، والوجوب والامتناع، للجملة بحسب تناوله للأفراد، فلا تكون الجملة إلاَّ مفتقرة محتاجة ممكنة، لا تكون معدومة مع وجود كل منها. / ٨/١٥٩

ولا تكون واجبة بنفسها مع إمكان كل منها، فإن اجتماعها عرض مفتقر إلى الممكنات، فهو أوْلى بالإمكان منها.

ولو قال قائل: فكيف تصفونها بالامتناع، مع كون كلٍّ منها ممكنا؟ أليس في هذا وصف بالامتناع للجملة دون الأفراد؟

قيل له: نحن لا نقدِّر وجود عللٍ ومعلولات لا تتناهى في الخارج، ثمَّ نحكم عليها بالامتناع، فإن هذا جمع بين النقيضين. فإنَّ كونها موجودة في الخارج ينافي امتناعها، ولكن نقدِّر ذلك في الذهن، ثمَّ نحكم على هذا المقدَّر في الذهن بامتناعه في الخارج، كالجمع بين النقيضين، وأمثاله من الممتنعات، بخلاف ما إذا قُدِّر وجودها في الخارج، وكلٌّ منها ممكن.

وقيل: أن الجملة واجبة بنفسها، فهذا هو الممتنع، كما أنَّ وصفها مع ذلك بالامتناع ممتنع، وتقديرها في الذهن لا يكفي في وجود الممكنات، لأنَّ الممكن لا يوجد إلاَّ بما هو

موجود في الخارج لا مُقدَّر في الذهن. وهذا بخلاف ما إذا قُدِّر أشياء لا تتناهى كل منها بعد الآخر، لم يلزم أن تكون الجملة بعد غيرها، كالحوادث المستقبلة في الجنة، فإنَّ كلاً
٨/ ١٦٠ منها بعد غيره، وليست الجملة بعد غيرها، بل لا تزال/ إلى غير نهاية، وهذا لأنَّ تقديرها غير متناهية يستلزم أن لا يكون بعدها شيء.

فحينئذ إذا قيل: بعد كل واحدٍ غيره، كان التقدير أنَّ الجملة ليس لها بعد، ولكل واحد من أجزائها بعد.

ومعلوم أنَّ مثل هذا حكم الجملة فيه ليس حكم الأفراد، وكذلك إذا قُدِّر أنَّه لا أوَّل للجملة، ولكل منها أوَّل.

وكذلك إذا قيل: أنَّ الجملة كلٌّ، وجميع، ومجموع، أو مستدير، أو مربع، أو مثلث، أو حيوان، أو إنسان لم يلزم أن يكون كلٌّ من أجزائها كلاًّ، ولا مدوَّراً، ولا حيوانا.

ولكن الذي يُبيِّن فساد مذهب هؤلاء الفلاسفة أن يُقال: قد عُلم بصريح العقل واتفاق العقلاء امتناع التسلسل في العلل. وأمَّا وجود حوادث لا تتناهى فلا ننازعهم فيه مطلقا، إذ كان أئمة السنة يقولون بذلك في أفعال الرب وأقواله.

لكن تبين خطؤهم من وجوه:

[فساد مذهب الفلاسفة من وجوه]

[الوجه الأول]

أحدها: أنَّ قولهم يتضمن وجود حوادث لا تتناهى في آنٍ واحد، وهذا محال
٨/ ١٦١ باتفاقهم مع جماهير العقلاء، بل يتضمن وجود تمام علل/ ومعلولات لا تتناهى في آن واحد، ووجود ممكنات لا تتناهى في آن واحد، وهذا مما يصرِّحون بامتناعه، مع قيام

الدليل على امتناعه، ويتضمن امتناع وجود حادث، ووجود الحوادث بلا مؤثر تام، وكل هذا ممتنع.

وذلك أن أصلهم أنَّ المعلول يجب مقارنته لعلته التامة في الزمان، لا يتعقبها ولا يتراخى عنها، فيكون الأثر مع التأثير التام.

وكثير من المتكلمين يقولون: يجوز أن يتراخى. والصحيح قول ثالث، وهو أن يتعقبه: لا يكون معه، ولا متراخيا عنه. وذلك يستلزم حدوث كل ما سوى الله تعالى.

وأمَّا على قولهم فيلزم أن لا يحدث شيء في الوجود، بل يكون كلُّ ممكن قديماً أزليا، لوجود علته التامة في الأزل، ويلزم أن لا يحدث شيء لامتناع حدوث الحادث بدون سبب حادث، والأوَّل يمتنع عندهم أن يحدث عنه شيء، ويلزم أنَّه كلما حدث حادث حدثت حوادث لا نهاية لها، فإنهم يقولون: لا يحدث حادث حتى تحدث تمام علته.

فيُقال: وذلك التمام حادث، فيحتاج أن يحدث معه تمام علته وهلمَّ جرًّا، فيلزم وجود تمام علل ومعلولات لا تتناهى في آنٍ واحد. وهذا ممتنع، كامتناع علل ومعلولات لا تتناهى في آن واحد، إذ لا فرق بين امتناع التسلسل في ذات العلة وفي تمامها، إذ كانت لا تصير علة بالفعل إلا إذا كانت تامة. / ٨/ ١٦٢

ولهذا قالوا: لا يحدث حادث إلاَّ بسببٍ حادث، فلو حدث عن القديم حادث لافتقر إلى حادث، والقول في الثاني كالقول في الأوَّل، فيلزم أن لا يحدث شيء.

وهذا بعينه يلزمهم في كل حادث، فإنَّه لا يحدث حتى يحدث حادث هو تمام مؤثره، وذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث حادث معه، فيلزم أن لا يحدث شيء.

فالمتكلمون قالوا: القادر يفعل بدون سبب حادث، فقالوا: هذا محال. وقالوا: تحدث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا فاعل محدِث لها. فكان قولهم أشدَّ بطلاناً.

[الوجه الثاني]

الوجه الثاني: أنَّ وجود حوادث لا أوَّل لها إنما يمكن في القديم الواحد، فإذا قُدِّر قديمان: كل منهما تقوم به حوادث لا تتناهى، كما يقولونه في الأفلاك، فهذا ممتنع. لأنَّ كلاًّ منهما لا بداية لحركاته ولا نهاية، مع أنَّ أحدهما أكثر من الآخر، وما كان أكثر من غيره كان ما دونه أقل منه، فيلزم أن يكون ما لا أوَّل له ولا آخر يقبل أن يُزاد عليه، ويكون شيء آخر أكثر منه، وهذا ممتنع، كما امتنع مثل ذلك في الأبعاد.

[الوجه الثالث]

الثالث: أنَّ قولهم يقتضي أن يكون فعل الفاعل مقارناً له أزلاً وأبداً، وأن يكون القديم الأزلي مفعولاً ممكنا يقبل الوجود والعدم، وهذا مما يُعلم فساده بصريح العقل واتفاق العقلاء.

[كلام ابن رشد رداً على الغزالي وتعليق ابن تيمية على كلامهما]

٨/ ١٦٣ وقد أورد ابن رشد على أبي حامد في هذا كلاماً، بعضه من باب/ الأسئلة اللفظية وبعضه من باب الأسولة المعنوية، **فقال** عن الدليل الذي ذكره لهم في إثبات العلة الأولى[1]. «**هذا كلام مقنع غير صحيح، فإن اسم العلة يُقال باشتراك الاسم على العلل الأربع، أعني: الفاعل، والصورة، والهيولي، والغاية. وكذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جواباً مختلا، فإنهم كانوا يُسألون عن أيِّ علة أرادوا بقولهم: إنَّ العالم له علة أولى، فإن قالوا: أردنا بذلك السبب الفاعل الذي فِعْلُه لم يزل ولا**

(١) في تهافت التهافت، القسم الثاني، (ص٤٣١-٤٣٢) (رشاد).

يزال، ومفعوله هو فعله، لكان جواباً صحيحاً على مذهبهم، على ما قلناه غير معترض عليه. ولو قالوا: أردنا به السبب المادي لكان قولهم معترضاً.

وكذلك لو قالوا: أردنا به السبب الصوري لكان معترضاً أن فرضوا صورة العالم قائمة به.

وإن قالوا: أردنا به صورة مقارنة للمادة، جرى قولهم على مذهبهم. / ٨/ ١٦٤

وإن قالوا: صورة هيولانية، لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير جسم من الأجسام. وهذا لا يقولون به.

وكذلك إن قالوا: هو سبب على طريق الغاية، كان جارياً أيضاً على أصولهم.

وإذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى، فكيف يصح أن يُجعل جواباً للفلاسفة؟».

وبسط الكلام بسطاً لا يرد على أبي حامد، فإنَّه قد عُلم أنَّه أراد بالعلة هنا العلة الفاعلة، لا الأقسام الثلاثة. وهم يُسمون المبدأ الأوَّل العلة الأولى، ويقولون: كلّ ما سواه صادر عنه، فالذي ذكره تقرير مذهبهم -كما يقولونه- على أحسن وجه، فلا حاجة إلى مؤاخذة لفظية، وهو كون العلة لفظاً مشتركا، فإنَّ هذا من باب الإعنات في الخطاب، والخروج عن المقصود.

والاستفسار مع ظهور المقصود، نوع من اللدد في الكلام، وأبغض الرجال إلى الله الألدُّ الخَصِمُ.

ثم اعترض ابن رشد على الوجهين اللذين ذكرهما أبو حامد، فقال على الوجه الأوَّل، وأنَّه يلزمهم على مساق مذهبهم أن يكون المبدع جسماً قديماً لا علة له، وأنهم لم
٨/ ١٦٥ يبطلوا ذلك إلاَّ بقولهم في التوحيد ونفي الصفات، وقد أبطله أبو حامد[١]./

قال ابن رشد: «يريد أنهم إذا لم يقدروا على نفي الصفات[٢]، كان ذلك الأوَّل عندهم ذاتاً بصفات، وما كان على هذه الصفة فهو جسم، أو قوة في جسم، ولزمهم أن يكون الأوَّل الذي لا علة له الأجرام السماوية».

قال ابن رشد: «وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة -يعني طريقة ابن سينا- والفلاسفة -يعني الأوائل[٣]- لا يحتجون على وجود الأوَّل الذي لا علة له، بما نسبه إليهم من الاحتجاج، ولا يزعمون أيضا أنهم يعجزون عن دليل التوحيد، ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الأوَّل. وستأتي هذه المسألة فيما بعد».

قلت: ابن رشد لما رأى ضعف الطريقة المنسوبة إلى الفلاسفة في كتب ابن سينا، في
٨/ ١٦٦ نفي الصفات ونفي التجسيم. وأنها ليست طريقة/ أوليهم، بني نفي الصفات ونفي التجسيم تارة على إثبات النفس، وأنها ليست بجسم، واستدل بأضعف من دليلهم، وتارة يستدل بطريقة كلامية لفظية، وهي أن المركَّب لا بدَّ له من مركِّب، والمؤلَّف لا بدَّ

---

(١) انظر تهافت الفلاسفة (ص١٥٤)؛ تهافت التهافت، (ق٢) (ص٤٣٩) (رشاد).

(٢) تهافت التهافت: يريد أنهم إذا لم يقدروا أن يثبتوا الوحدانية ولا قدروا أن يثبتوا أن الواحد ليس بجسم، لأنهم إذا لم يقدروا على نفي الصفات..

(٣) عبارة «يعني الأوائل» زيادة من ابن تيمية للإيضاح.

له من مؤلِّف. وهذا إنما يكون إذا أُطلق هذا اللفظ على مسمَّاه، باعتبار أنَّ هناك مؤلِّفاً فعل التأليف، ومركِّبا فعل التركيب.

ومن لا يُطلق هذا اللفظ بحال، أو أراد به ما فيه اجتماع، وقال: أنَّ ذلك واجب بنفسه، لم يكن مثل هذا الكلام حجة عليه، وهذا مبسوط في موضعه.

والمقصود تبين ما أخذه ابن سينا عن أسلافه، وما أخذه عن المتكلمين، وكيف خلط أحدهما بالآخر.

قال ابن رشد[1]: «قول أبي حامد: ولكن لعلتها علة، ولعلة العلة علة، وهكذا إلى غير نهاية، إلى قوله: وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات لا أوَّل لها، شكٌّ تقدَّم الجواب عنه، حين قلنا: أنَّ الفلاسفة لا تجوِّز عللاً ومعلولات لا نهاية/ لها، لأنه يُؤدي إلى معلول لا علة له، ويوجبونها بالعَرَض من قِبَل علةٍ قديمة، لكن لا إذا كانت مستقيمة ومعاً وفي موادٍ لا نهاية لها، بل إذا كانت دَوْراً». ٨/ ١٦٧

قال[2]: «وأمَّا ما يحكيه عن ابن سينا: أنَّه يجوِّز نفوساً لا نهاية لها، وأنَّ ذلك إنما يمتنع فيما له وضع، فكلام غير صحيح، ولا يقول به أحد من الفلاسفة، وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم، فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قِبَل هذا الوضع، أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل. ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال: إنَّ النفوس متعددة بتعدد الأشخاص، وأنها باقية».

(١) في تهافت التهافت (ق٢)، (ص٤٤٣) (رشاد).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة (ص٤٤٣).

قال[1]: «وأمَّا قوله: وما بالهم لم يُجوِّزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية، وجوَّزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية؟ وهل هذا إلا تحكّم بارد؟!

٨/ ١٦٨ فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا، وذلك أن وضع/ الأجسام لا نهاية لها معاً يلزم عنه أن يُوجد لما لا نهاية له كلٌّ، وأن يكون بالفعل، وذلك مستحيل. والزمان ليس بذي وضع، فليس يلزم من وجود أجسام، بعضها فوق بعض إلى غير نهاية، وجود ما لا نهاية له بالفعل، وهو الذي امتنع عندهم».

ثم لما ذكر ابن رشد البرهان الذي حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة علل لا نهاية لها، قال ابن رشد[2]: «وهذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة، أوَّل من نقله إلى الفلسفة ابن سينا، على أنها طريق خير من طريق القدماء، لأنَّه زعم أنَّه من جوهر الموجود، وأنَّ طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأوَّل، وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين، وذلك أنَّ المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أنَّ الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، ووضعوا أنَّ الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأنَّ العالم بأسره لما كان ممكنا، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود، وهذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية، وهو قول جيِّد ليس فيه كذب، إلا ما وضعوا فيه: من أنَّ العالم بأسره

٨/ ١٦٩ ممكن، فإنَّ هذا ليس معروفاً بنفسه، فأراد ابن سينا أن يُعمم هذه/ القضية، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة، كما ذكر أبو حامد. وإذا سُومِح في هذه القضية، لم تنته

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق٢)، (ص٤٤٣-٤٤٤).

(٢) في تهافت التهافت (ق٢)، (ص٤٤٤-٤٤٥).

به القسمة إلى ما أراد، لأنَّ قسمة الموجود أولاً إلى ما له علة، إلى ما لا علة له، ليس معروفاً بنفسه. ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضروري، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي، أفضى إلى ممكن ضروري، ولم يُفضِ إلى ضروري لا علة له، وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري، لم يلزم عن ذلك إلاَّ أن ما له علة فله علة، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له، وهو الذي يعنونه بواجب الوجود، إلاَّ أن يُفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له: الممكن الحقيقي، فإنَّ هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية، وأمَّا إن عنى بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية، فلم يتبين بعد أنَّ ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة، ولا يتبين بعد أنَّ ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة، فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى/ ضروري ٨/ ١٧٠
بغير علة، إلى أن يُبيِّن أنَّ الأمر في الجملة الضرورية، التي من علَّة ومعلول، كالأمر في الجملة الممكنة».

قلت: فقد ذكر ابن رشد لما ذكر البرهان الذي حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة عللٍ لا نهاية لها: أنَّ هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أوَّل من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنها طريق خير من طريق القدماء، لأنه زعم أنَّه من جوهر الوجود، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأوَّل.

قال[1]: «وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين، وذلك أنَّ المتكلم يرى أنَّ من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، ووضعوا أنَّ الممكن يجب أن

---

(١) أي ابن رشد في تهافت التهافت القسم الثاني، (ص٤٤٥).

يكون له فاعل، وأنَّ العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية».

قال: «وهو قول جيد ليس فيه كذب، إلاَّ ما وضعوا فيه من أنَّ العالم بأسره
٨/ ١٧١ **ممكن، فإنَّ هذا ليس معروفاً بنفسه، فأراد ابن/ سينا أن يعمم هذه القضية، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة، كما ذكره أبو حامد».**

قلت: فقد بيّن أن كوْن الممكن يجب أن يكون له فاعل، قول جيد، إذ كان الممكن هو المحدث عند عامة العقلاء من الفلاسفة وغيرهم، والمحدَث لا بدَّ له من فاعل. هذا أيضا معلوم بيّنٌ مسلَّمٌ عند عامة العقلاء.

وأما قوله: «ليس فيه كذب إلا ما وضعوا فيه من أنَّ العالم بأسره ممكن، فإنَّ هذا ليس معروفاً بنفسه. فأراد ابن سينا أن يعمّم هذه القضية، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة».

فإنه يقول: أولئك أرادوا بالممكن المحدَث، وليس من المعروف بنفسه أنَّ العالم كله محدَث، فأراد ابن سينا أن يجعل معنى الممكن هو ما له علة، حتى يبني على ذلك أنَّ العالم كله ممكن وله علة قديمة أزلية. وهذا القول الذي ذكره ابن سينا، يظن من أخذ الفلسفة من كلامه، أنَّه قول أرسطو وأتباعه، وليس كذلك. وإنما يُذكر هذا عن برقلس. ولهذا قال: الباري جواد وعلة جوده هو ذاته، فيكون جوده دائما. وهذا يوافق قول ابن سينا، لا يوافق قول أرسطو، فإنَّ الأوَّل عنده لا فعل له: لا جوداً ولا غير جود، ولا إرادة، بل ولا يَعْلَم ما سواه.

٨/ ١٧٢ **وقول ابن رشد: «إن كون العالم بأسره ممكن ليس معروفا بنفسه». /**

فيُقال له: إن سُلِّم أنَّه ليس معروفاً بنفسه، هو معروف بالأدلة الكثيرة الدالة على أنَّ كل ما سوى الله ممكن: يقبل الوجود والعدم، بل إنَّه محدَث وكل ما سواه فقير إليه، وكلُّ مفتقر إلى غيره فهو ممكن، وأنَّه ليس شيئاً موجوداً بنفسه غنيًّا عمَّا سواه، قديماً أزليا، إلاَّ واحدٌ. وأدلة ذلك مذكورة في مواضع، وحينئذ فيحصل بذلك المقصود.

لكن المتكلمون من الجهمية والمعتزلة، من وافقهم من الأشعرية والكرَّامية ونحوهم، سلكوا في ذلك الاستدلال بأنَّ ذلك لا يخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا أوَّل لها، فلزم بذلك أنَّ الأوَّل لم يزل غير متكلم بمشيئته وقدرته، ولا فاعل لشيء، بل ولا كان يمكنه أن يكون متكلماً إذا شاء، فعَّالاً لما يشاء، بل هذا ممتنع، فلا يكون مقدوراً، فيلزم أنَّه صار قادراً بعد أن لم يكن، وفاعلاً، بل ومتكلماً بمشيئته بعد أن لم يكن، وأنَّ الفعل صار ممكناً بعد أن كان ممتنعا، من غير تجدد شيء أوجب انقلابه من الامتناع إلى الإمكان، إلى غير ذلك من اللوازم، كما قد بسط في موضعه. / ٨/ ١٧٣

والسلف والأئمة كلهم ذموا الكلام المحدَث وأهله، واخبروا أنهم يتكلمون بالجهل، ويخالفون الكتاب والسنة وإجماع السلف، مع أنَّ كلامهم جهل وضلال، مخالف للعقل، كما هو مخالف للشرع، كما قد بُسط في موضعه.

والمقصود ذكر كلام ابن رشد على طريقة ابن سينا: **قال ابن رشد**[(١)]: «**وإذا سومح ابن سينا**[(٢)] **في هذه القضية: -وهو أنَّ الممكن ما له علة**[(٣)] **- لم تنته به القسمة إلى ما**

---

(١) في تهافت التهافت، (ق٢)، (ص٤٤٥-٤٤٦). وسبق ورود هذا الكلام قبل صفحات قليلة (ص١٧٠) (رشاد).

(٢) ابن سينا: ليست في تهافت التهافت.

(٣) عبارة: «وهو أن الممكن ما له علة»: زيادة من ابن تيمية للإيضاح وليست في تهافت التهافت.

أراد، لأنَّ قسمة الوجود أوَّلا: إلى ما له علة، وإلى ما لا علة له، ليس معروفاً بنفسه، ثمَّ ما له علة ينقسم إلى ممكن وضروري[1]».

قلت: أمَّا تقسيم الوجود إلى ما له علة والى ما لا علة له، فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات، لا يمكن المنازعة فيه، كما إذا قيل: الموجود ينقسم إلى ما يقوم بنفسه، والى ما لا يقوم بنفسه، والى ما هو موجود بنفسه، وما ليس موجوداً بنفسه، ونحو ذلك من التقسيمات الدائرة بين النفي والإثبات. فهذا تقسيم حاصر، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات، وهما النقيضان. والنقيضان، كما أنهما لا يجتمعان فلا يرتفعان أيضاً.

لكن دعوى ابن سينا وأتباعه المقسِّمون هذا التقسيم: أن ما له علَّة ينقسم إلى ممكن حقيقي -وهو الحادث- وإلى ضروري، هو الذي ليس بيِّناً بنفسه، ولم يقيموا عليه
٨/ ١٧٤ دليلا، ولا يمكنهم إقامة دليل عليه، بل/ الدليل يدلّ على بطلانه. ولهذا ظهر ما ذكره ابن رشد من فساد كلامهم.

قال ابن رشد: «ثم إذا قسِّم ما له علةٍ إلى ممكن وضروري، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضروري، ولم يفض إلى ضروري لا علة له، وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري، لم يلزم من ذلك إلاَّ أنَّ ما له علة فله علة، وأمكن أن نضع أن تلك العلة لها علة، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له، وهو الذي يعنونه بواجب الوجود، إلاَّ أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له: الممكن الحقيقي، فإنَّ هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية».

---

(١) عبارة: «ثم إذا قسِّم.. ضروري» ليست في تهافت التهافت ويبدو أنها عبارة مكررة زادها ابن تيمية للإيضاح وليصل الكلام بعضه ببعض. وانظر النص كما ورد من قبل (ص١٧٠).

فقد بيّن ابن رشد أنَّه إذا قُسِّم الوجود إلى ما له علة وما ليس له علة، ثم قسِّم ما له علة إلى ممكن وضروري، فإنْ أراد بالممكن: الممكن الحقيقي، وهو الحادث، وهو قد جعل الممكن ما له علة -أفضى ذلك إلى ما له علة، ينقسم إلى ممكن ضروري -وهو القديم- وإلى ممكن حقيقي- وهو الحادث، ولم يكن في هذا إثباتُ ضروري لا علة له، وهو واجب الوجود، لأنَّ مجرد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كلٍّ من القسمين، بل لا بدَّ من دليل يدل على ثبوتهما،/ وإلاَّ فمجرد التقسيم دعوى مجردة، كما ٨/ ١٧٥
لو قيل: الوجود ينقسم إلى ما هو ثابت، وإلى ما ليس بثابت أو ينقسم إلى قديم وحادث، وما ليس بقديم ولا حادث، أو ينقسم إلى واجب وممكن، وما ليس بواجب ولا ممكن. /

فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات، لكن لا يستلزم ثبوت كل من الأقسام.

وإذا قيل: ينقسم إلى معلول وغير معلول. وقيل: المعلول ينقسم إلى ممكن حقيقي -وهو الحادث- وإلى ممكن باصطلاح ابن سينا -وهو المعلول- مع كونه ضروريا، كان غايته إذا أثبت انقسام المعلول إلى ضروري وحادث: إثبات القسمين: الضروري والحادث، أو إثبات ضروري معلول، ليس فيه إثبات ضروري ليس بمعلول، وهو واجب الوجود بنفسه، فلم يكن فيما ذكره إثبات واجب الوجود بنفسه، فكيف وليس فيه أيضاً إثبات ضروري معلول، وإنَّما فيه تقسيم المعلول إلى ضروري وغير ضروري؟

ومجرد التقسيم لا يدل على ثبوت كل من القسمين، فلم يكن فيما ذكره لا إثبات ضروري معلول ولا غير معلول، إن لم يبين أنَّ المحدث يدل على ذلك، ولا استدلَّ بالحدوث البتة، وهو الممكن الحقيقي، وإنما استدل بالممكن الذي ابتدعه، وجعله يتناول القديم الضروري والمحدث، ولو استدل بالمحدث لدلَّ على إثبات قديم،

وثبوت قديم لا يدلُّ على واجب الوجود باصطلاحهم، لأنَّ القديم عندهم ينقسم إلى واجب وممكن. ٨/١٧٦

فإن أرادوا أن يثبتوا الواجب بنفسه، قالوا: «والقديم -الذي سمَّوْه ممكنا- يفتقر إلى واجب بنفسه». وهذا ليس بيِّنا، وعامة العقلاء ينازعونهم فيه، ولا يمكنهم إقامة دليل عليه.

فهذا الذي سموه ممكناً هو قديم أزلي ضروري الوجود، ومثل هذا لا يدلُّ على واجب بنفسه، وهو أيضاً ليس بثابت، فلم يثبتوا هذا الممكن، ولم يثبتوا الواجب الذي يُستدل عليه بهذا الممكن، فلم يثبتوا ما ادَّعوه من الممكن، ولا ما ادعوه من الواجب.

قال ابن رشد[1]: «وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري، لم يلزم من ذلك إلاَّ أن ما له علة فله علة».

قلت: وذلك لأنَّه إذا قسَّم الوجود إلى ما له علة، وما لا علة له، وسَمَّى هذا الأوَّل ممكنا، ثم قسَّم هذا الممكن إلى: الممكن الحقيقي -وهو الحادث- وإلى الضروري- وهو القديم المعلول- لم يلزم من ذلك إلاَّ إثبات قديم معلول، وهو أنَّ هذا الضروري الذي له علة، هو ضروري له علة.

وهذا إذا قُدِّر أنَّه أثبت هذا القسم. وحينئذ فيكون قد أثبت ضرورياً واجب الوجود معلولا.

قال[2]: وإذا أمكن أن يكون الضروري الواجب الوجود معلولاً لعلة، أمكن أيضاً أن تكون تلك العلة، وإن كانت ضرورية واجبة/ الوجوب معلولة لعلة أخرى وهلمَّ ٨/١٧٧

---

(١) وهو كلام ابن رشد الذي سبق إيراده قبل قليل ويكرره ابن تيمية هنا مرة أخرى.

(٢) الكلام التالي تلخيص لكلام ابن رشد السابق.

جرًّا، ولم يكن على هذا التقدير معنا ما يدلُّ على امتناع هـذا التسلـسل، لأنَّ مـضمونه إثبات أمور واجبة ضرورية كل منها له علة، والجملة كلها واجبة ضرورية، مع كونهـا وكون كل منها معلولا، وهو الممكن بهذا الاصطلاح المتأخر، إذ الممكن عندهم يكون ضرورياً واجب الوجود ممتنع العدم -مع كونه معلولاً لغـيره- فـلا يمتنـع عـلى هـذا التقدير وجود علل ومعلولات كل منها واجب ضروري، ويسمى ممكنـاً باعتبـار أنـه معلول، وإن كان ضرورياً واجب الوجود، لا باعتبار أنَّه محدث مفتقر إلى فاعل.

وحقيقة الأمر أنهم قدَّروا أموراً متسلسلة، كلّ منها واجب الوجود ضروري يمتنع عدمه، وكل منها معلول، وسموه باعتبار ذلك ممكنا، وقالوا: إنَّه يقبل الوجود والعدم. وحينئذ فلا يمكنهم إثبات افتقار واحد منها إلى علة، فضلاً عـن افتقارهـا كلهـا. لأنَّ التقدير أنها جميعها ضرورية الوجود لا تقبل العدم، ومثل هذا يعقل افتقاره إلى فاعل، ويعود الأمر إلى الممكن الذي أثبتوه، وهو الضروري الواجب الوجود القـديم الأزلي: هل يفتقر إلى فاعل ومرجِّح يرجح وجوده على عدمه؟

وقد عرف أنه ليس لهم على ذلك دليل، بل جميع العقلاء يقولون: إنَّ هذا لا يفتقر إلى فاعل. ولهذا لما بَنَوْا إثبات واجب الوجود على إثبات هذا الممكن -كما فعله ابـن سـينا والرازي والآمدي وغيرهم- لم يمكنهم إقامة دليل على أنَّ هذا الممكن -بهذا التفسير- يفتقر إلى فاعل، وورد على هذا الممكن من الأسولة ما لم يمكنهم الجواب عنه، كـما قـد ذكر بعض ذلك في غير هذا الموضع. / ٨/ ١٧٨

وقد ذكر بعض ذلك الرازي في «الأربعين» و«نهاية العقـول» و«المطالـب العاليـة» و«المحصل» وغير ذلك من كتبه.

وهؤلاء قسَّموا الوجود إلى واجب وممكن، وعنوا بالممكن ما له علـة، وأدخلـوا في الممكن القديم الأزلي الضروري الواجب الذي يمتنـع عدمـه، فلـزمهم بيـان أن هـذا الممكن لا بدَّ له من واجب، فلم يثبتوا ذلك إلاَّ بأن المحدَث يفتقر إلى فاعل.

هذا حق، لكنه يدل على إثبات قديم أزلي، لا يدلُّ على أنَّ القـديم الأزلي ينقسم إلى واجب وممكن كما ادّعوه. ولما لم يثبتوا هذا الممكـن، والواجـب لا يثبـت إلاَّ بثبوتـه، لم يثبتـوا لا واجبـاً ولا ممكنـا، ولا عُـرف انقسام الوجـود إلى واجـب وممكـن عـلى اصطلاحهم، بل غايتهم ثبوت الواجب على التقديرين.

وإن لم يثبت الممكن، فإنَّه إن كان الممكن ثابتاً فقد ثبت الواجب، وإن لم يكـن ثابتـاً فقد بقي القسم الآخر، وهو الواجب، لأنَّه لا واسطة بين النفي والإثبات.

ونحن قلنا: الموجود: إمَّا أن يكون له علة، وإما أن يكون لا علة له، والمعلول لا بـدَّ له من علة، فلزم ثبوت ما لا علة له على التقديرين، وهو المطلوب.

قيل لهم: هذا لا ينفعكم لوجهين:

أحدهما: أنكم لم تثبتوا وجوداً لا علة له، ومجرد التقسيم لا يدل عليه، بل جوَّزتم أن
٨/ ١٧٩ يكون موجود قديم أزلي معلول. وعلى هذا التقدير/ فيجوز وجود علل ومعلولات لا تتناهى، فلا ثبت لكم وجود لا علة له.

الثاني: أن يُقال: هذا غايته أن يدل على ثبوت وجود واجب. فمن قال: الوجود كله واحد، وهو واجب لا ينقسم إلى واجب وممكن، ولا قديم ومحدث، فقد وفَّى بموجب دليلكم، وهذا مما يبين به غاية كلام هؤلاء.

ولما كان هذا منتهى كلامهم، صار السالكون لطريقتهم نوعين: نوعاً يقول: لم يثبت واجب الوجود لإمكان علل ومعلولات لا تتناهى، ويوردون على إبطال التسلسل مـا يقولون: لا جواب عنه، كالآمدي وغيره.

ونوعا يقول: الوجود كله واجب: قديمه ومحدثـه، ولـيس في الوجـود موجـودان: أحدهما قديم، والآخر محدَث، وأحدهما واجب والآخر ممكن، بل عين وجود المحدَث الممكـن هـو عـين وجـود الواجـب القـديم، كـما يقولـه ابـن عـربي وأتباعـه، كـابن سبعين والقونوي.

فليتدبر من هداه الله هذا التناقض العظيم، الذي أفضى إليه هذا الطريق الفاسد، الذي سلكه ابن سينا وأتباعه، في إثبات واجب الوجود. فنظّارهم يعترفون بأنّه لم يقم دليل على إثبات وجود واجب، بل ولا على ممكن بالمعنى الذي قدّره.

ومعلوم أنَّ هذا في غاية السفسطة، فإنَّ انقسام الموجود إلى/ واجب: هو قديم أزلي، ٨/ ١٨٠
وإلى ممكن: هو محدَث وُجد بعد أن لم يوجد، معلوم بالضرورة لجميع العقلاء وعوامهم.

وصوفيتهم يقولون: الوجود الواجب القديم الأزلي هو عين الوجود المحدَث، ليس هنا وجودان: أحدهما واجب قديم، والآخر ممكن محدث، فهؤلاء يجمعون بين النقيضين، حيث يجعلون الوجود الواحد قديماً حادثاً ممكنا، معلولاً مفعولاً واجبا، وغير مفعول ولا معلول.

وأولئك لم يثبت عندهم أحد النقيضين، بل يشكون في رفع النقيضين، فلم يثبت عندهم وجود واجب، بل ولا ممكن بالمعنى الذي قرره.

ومعلوم أنَّ الموجود مشهود، وأنَّه إما ممكن وإمَّا واجب، فمن رفع النوعين أو شكَّ في ثبوتهما، أو ثبوت أحدهما، فهو في غاية السفسطة، كما أنَّ من لم يثبتهما، بل جعل الجميع واجباً بنفسه قديماً أزليا، وأنكر وجود الحوادث، فهو في غاية السفسطة. والكلام على هؤلاء مبسوط في موضع آخر.

وإنَّما المقصود هنا ذكر ما ذكره ابن رشد، فإنَّه مع تعظيمه للفلاسفة، وغلوه في تعظيمهم، وقوله: إنهم وقفوا على أسرار العلوم الإلهية، قد تفطَّن لفساد ما ذكره أفضل متأخريهم وأتباعه[1]، وهو عند التحقيق خير مما ذكره أرسطو وأتباعه، فإذا كان هذا فاسداً فذاك بطريق الأوْلى. /
٨/ ١٨١

(١) يقصد ابن تيمية بهذا أن ابن رشد تفطن لفساد كلام ابن سينا وأتباعه (رشاد).

وقد تبين ما ذكره ابن رشد حيث قال[1]: «وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري، لم يلزم عن ذلك إلاَّ أنَّ ما له علة فله علة، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة، وأن نُمِرَّ ذلك إلى غير نهاية، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له، وهو الذي يعنونه بواجب الوجود، إلا أن يُفهم من الممكن، الذي وضعه بإزاء ما لا علة له، الممكن الحقيقي، فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية».

قال ابن رشد: إنَّه إذا أريد بالممكن ما يعقل العقلاء أنَّه ممكن، وهو المحدَث بعد أن لم يكن، الذي يمكن أن يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى، فإنَّ هذا هو الممكن الحقيقي، فإذا أريد بالممكن هذا، وقيل: الوجود ينقسم إلى ممكن وغير ممكن، والممكن ما له علة، وهو الممكن الحقيقي وهو الحادث، كان حقيقة الكلام: أنه ينقسم إلى قديم وحادث، كما قاله المتكلمون.

وحينئذ فهذه الممكنات -التي هي المحدَثات- هي التي يستحيل فيها وجود علل لا تتناهى، فإنَّ المحدَث، يُعلم بالضرورة أنَّه لا بدَّ له من محدِث فإذا قدَّرنا وجود ما لا يتناهى من المحدَثات، كان كل منها لا بدَّ له من محدِث، وكان مجموع المحدثات أعظم افتقاراً إلى محدِث، فإنَّه كلما كثرت المحدثات كان افتقارها إلى
٨/ ١٨٢ محدِث لها أعظم من افتقار واحدٍ/ منها، وتسلسل المحدثات إذا قُدِّر إلى ما لا يتناهى لا يخرجها عن كونها جميعها محدثة، وأن جميعها مفتقر إلى محدِث خارج عنها، والمحدِث الخارج عن جميع المحدَثات لا يكون إلاَّ قديما، وعلى هذا التقدير

(١) وهو كلامه الذي وروده ومقابلته (٨/ ١٧٠) (رشاد).

فليس فيها معلول قديم أزلي، ولا معلول ضروري، كما قدَّره أولئك، حيث قدَّروا عللاً ومعلولات لا تتناهى، كل منها محدَث، وكل منها ممكن، مع أنَّ الممكن، قد يكون ضرورياً ممتنع العدم واجب الوجود، فكانوا محتاجين إلى بيان أنَّ الضروري الوجود القديم الأزلي يكون معلولا، حتى يكون المجموع من ذلك معلولاً، وهذا ممتنع عليهم، حيث جمعوا بين النقيضين.

قال ابن رشد[1]: «وأمَّا إن عنى بالممكن ما له علته من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعدُ أنَّ ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين من الموجودات الممكنة بالحقيقة، ولا تبين بعدُ أنَّ ها هنا ضرورياً يحتاج إلى علة، فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة، إلى أن يتبين أنَّ الأمر في الجملة الضرورية -التي من علة ومعلول- كالأمر في الجملة الممكنة».

قلت: فابن رشد ذكر أولاً أنَّ الممكن، إن فهمنا منه: الممكن/ الحقيقي وهو ٨/ ١٨٣ المحدَث، فقد تبيَّن فساد كلامهم على هذا التقدير. وإن عُني بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية -كما يقوله ابن سينا وأتباعه: إنَّ الأفلاك ضرورية واجبة الوجود، يمتنع عدمها أزلاً وأبداً، ويقول مع ذلك: إنها ممكنة، بمعنى أنها معلولة -قال ابن رشد: فلا يمكن إثبات واجب الوجود على هذا التقدير، كما لا يمكنهم إثباته بطريقتهم على التقدير الأوَّل.

وذلك أنَّ مقدمة الدليل لا بدَّ أن تكون معلومة قبل النتيجة، فيُستدلُّ على ما لا يُعلم بما يُعلم، ويُستدل بالبيِّن على الخفيِّ.

---

(١) سبق ورود هذا الكلام ومقابلته على تهافت التهافت (ص١٧٠).

وحينئذ فما ذكروه فاسد من وجهين: أحدهما: أنَّه لم يتبين بعد أنه يستحيل وجود التسلسل في هذه الممكنات بالوجه الذي تبين في الممكنات الحقيقية، وهي المحدثات.

ودليلهم في إثبات واجب الوجود موقوف على إبطال التسلسل، وإبطال التسلسل إنما يمكن في المحدَثات، لا في الأمور الضرورية التي لا تقبل العدم، إذا قُدِّر تسلسلها.

الوجه الثاني: **قال: «ولا تبين بعد أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة، فيجب عن وضع هذا، أي عن تقدير هذا، أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة، إلى أن يتبين أنَّ الأمر في الجملة الضرورية، التي من علة ومعلول، كالأمر في الجملة الممكنة»**.

ومعنى كلامه: أنَّ مقدمة الدليل يجب أن تكون معلومة قبل النتيجة، فإذا كانوا
٨/ ١٨٤ يثبتون واجب الوجود بها جعلوه ممكنا، وإن كان / ضروريا واجب الوجود، لكنه واجب بغيره، فيجب أولاً أن يثبتوا أنَّ ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة، وهو الواجب بغيره، الذي قالوا: إنَّه واجب أزلاً وأبداً ضروري الوجود، لكنَّه واجب بغيره لا بنفسه، فلهذا سموه ممكنا.

قال[1]: «ولم يبين بعد أن ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة، حتى يلزم عن تقدير ذلك أن يكون هنا ضروريا بغير علة، وهو الواجب بنفسه، ولو بين هذا أولاً كان يحتاج بعد ذلك أن يبين أن الأمر في الجملة الضرورية، التي من علة ومعلول، كالأمر في الجملة الممكنة».

يقول: لو تبين أولاً أنَّه يمكن أن يكون ضروري الوجود واجب الوجود أزلاً وأبدا، وهو مع ذلك معلول لغيره.

---

(١) الكلام التالي هو تلخيص لكلام ابن رشد السابق (رشاد).

لقيل: هذا يدلُّ على ضروري آخر يكون واجب الوجود ويكون علة له، وحينئذ فنحتاج أن نقول: إنَّه يمتنع وجود علل ومعلولات، كل منها ضروري واجب الوجود قديم يمتنع عدمه أزلاً وأبدا، فيكون التسلسل فيها باطلا، كما كان التسلسل باطلاً في الممكن الحقيقي، وهو المحدَث.

فإنَّه قد عُلم بالعقل واتفاق العقلاء أنَّه يمتنع وجود محدَثات متسلسلة، كلٌّ منها محدِث الآخَر، ليس فيها قديم، فلو ثبت إمكان معلولٍ قديم أزلي، لوجب بعد هذا أن يُنظر في امتناع التسلسل، وقد تقدم أنَّ التسلسل في ذلك على هذا التقدير لا يمكن إقامة الدليل على امتناعه، فكيف إذا لم يثبت الأصل الذي بنوا عليه كلامهم؟ / ٨/ ١٨٥

وهذا الأصل الذي بنوا عليه كلامهم -وهو أنَّ الممكن قد يكون قديماً أزلياً ضرورياً واجباً بغيره، وأنَّ الواجب الضروري القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه أزلاً وأبدا، ينقسم إلى واجب بنفسه وإلى ممكن بنفسه واجب بغيره -هو مما ابتدعه ابن سينا، وخالف فيه عامة العقلاء من سلفه ومن غير سلفه.

وقد صرح أرسطو وسائر الفلاسفة أنَّ الممكن، الذي يمكن وجوده وعدمه، لا يكون إلاَّ محدَثا، وأنَّ الدائم القديم الأزلي لا يكون إلاَّ ضروريا، لا يكون محدثا.

وابن سينا وأتباعه وافقوهم على ذلك، كما ذكروا ذلك في المنطق في غير موضع، كما قد ذكرت ألفاظه وألفاظ غيره في غير هذا الموضع، من كتابه المسمى «بالشفاء» وغيره.

لكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا بسبب أنهم لما وجدوا المتكلمين قد قسَّموا الموجود إلى واجب وممكن، والممكن عندهم هو الحادث، سلكوا سبيلهم في هذا التقسيم، وأدخلوا في الممكن ما هو قديم أزلي، ونسوا ما ذكروه في غير هذا الموضع: من أنَّ الممكن لا يكون إلاَّ محدثاً. وكان ما ذكره هؤلاء، وسائر العقلاء، دليلاً على أنَّ ما سوى

الله تعالى محدَث كائن بعد أن لم يكن، لما ثبت أنَّه ليس واجب الوجود موجوداً بنفسه إلاَّ الله وحده، وأنَّ ما سواه مفتقر إليه.

وكان ما ذكره أرسطو وسائر العقلاء مبطلاً لما ذكره ابن سينا وأتباعه في الممكن وتناقضوا فيه، وكان ما ذكره ابن سينا وأتباعه من العقلاء في الواجب بنفسه مبطلاً لما
٨/ ١٨٦ ذكره أرسطو وأتباعه، وابن رشد أيضا، من/ أنَّ الفلك ضروري الوجود واجب الوجود لا يقبل العدم، فإنَّه محتاج إلى غيره، وهم يسلمون أنَّه محتاج إلى الأوَّل، لأنه لا قوام له إلاَّ بحركته، ولا قوام لحركته إلاَّ بالأوَّل، فكان لا وجود له إلاَّ بالأوَّل، فامتنع أن يكون وجوده بنفسه، بل كان معلولاً بغيره، وما كان معلولاً بغيره لم يكن موجوداً بنفسه، بل كان ذلك الأوَّل علَّة في وجوده، وما كان له علة في وجوده ثابتة عنه، عُلم بصريح العقل أنَّه ليس موجوداً بنفسه، فلا يكون واجباً بنفسه، وما لم يكن واجباً بنفسه كان ممكنا، وكان محدَثا، كما قد بُسط في مواضع.

إذ المقصود هنا ذكر كلام ابن رشد، وابن رشد يقول: **إنَّ لفظ الممكن في اصطلاح الفلاسفة ليس هو لفظ الممكن في اصطلاح ابن سينا وأتباعه، وما كان أزلياً واجباً بغيره دائما -بحيث لا يقبل العدم- لا يُسمى ممكنا، بل الممكن ما كان معدوماً يقبل الوجود، وأما ما لم يزل واجباً بغيره فليس هو بممكن.**

وقد ذَكَر هذا في غير موضع من كتابه، وذكر أنَّ ما ذكره ابن سينا خروج عن طريقة
٨/ ١٨٧ الفلاسفة القدماء، وأنَّ طريقه التي أثبت بها/ واجب الوجود، بناءً على هذا الأصل، إنما هو إقناعي لا برهاني، كقوله في الكلام في مسألة الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد[1]،

(١) أنظر تهافت التهافت (ق١)، (ص٣٨٢-٣٨٣) (رشاد).

«وما وضع[1] في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود، فإنَّ هذا إنما هو صادق في المعلول المركَّب، وليس يمكن أن يوجد شيء مركب وهو أزلي، فكلُّ ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث».

قال[2]: «وهذا شيء قد صرَّح به أرسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه».

قال[3]: «وأمَّا هذا الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود، فهذا والممكن الوجود مقول باشتراك الاسم وكذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل ظاهراً من الجهة التي منها تظهر حاجة الممكن». / ٨/ ١٨٨

قلت: وهذا الذي حكاه عنهم: من أنَّ الممكن عندهم لا يكون إلاَّ محدثاً مركبا، قد ذكره في غير موضع، وذكر عنهم أنَّ الأفلاك عندهم ليست مركبة من المادة والصورة، كالأجسام العنصرية والمولَّدات، وأنَّ القول بأنَّ كل جسم مركَّب من المادة والصورة إنَّما هو قول ابن سينا دون القدماء، وكذلك ذكر عنهم أنَّ القول بأن الأوَّل صدر عنه عقل، ثمَّ عن العقل عقل ونفس وفلك، وهلمَّ جرًّا إلى العقل الفعَّال ليس هو قول القدماء، بل هو قول ابن سينا وأمثاله.

وكذلك ذكر فيما ذكره ابن سينا وأتباعه في الوحي والمنامات: أنَّ سببها كون النفس الفلكية عالمة بحوادث العالم، فإذا اتصلت بها نفوس البشر فاض عليها العلم منها، ذكر

---

(١) ابتداء من عبارة «وما وضع..» ينقل ابن تيمية كلام ابن رشد في تهافت التهافت (ق١)، (ص٣٨٣) وسنقابله عليه بإذن الله..

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، في تهافت التهافت (ق١)، (ص٣٨٤).

(٣) بعد سطرين من الكلام السابق.

أنَّه ليس قول القدماء، بل هو قول ابن سينا وأمثاله، وهو مع هـذا فالـذي يـذكر عـن القدماء وطرقهم، هو أضعف من قول ابن سينا بكثير.

وعامة ما يذكره في واجب الوجود أن يكون شرطاً في وجود غيره، وأمَّا كونه علـة تامة لغيره ورباً ومبدعاً، كما يقوله ابن سينا وأمثاله، فهذا لا يوجد تقريره فيما ذكره عن الأوائل، فإذا كانت طريقة ابن سينا يلزمها أن تكون الحـوادث حـدثت بغـير محـدِث،
٨/ ١٨٩ فطريقة أولئك تستلزم أن تكون/ الممكنات وجدت بغير واجب، أو أن يكون كل من الواجبين بأنفسهما لا يتم وجوده إلاَّ بالآخر، إلى غير ذلك مما في كلامهم من الفساد.

والمقصود هنا أن نبين أنَّ خيار ما يوجد في كلام ابن سينا فـإنما تلقَّـاه عـن مبتدعـة متكلمة أهل الإسلام، مع ما فيهم من البدعة والتقصير.

ولما أورد عليهم الغزالي في قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد. عدة أدلة بيَّن بها فساد قولهم، قال ابن رشد[١]: «**إذا اعتقـدت الفلاسـفة أنَّ في المعلـول الأوَّل كثـرة، لزمهم ضرورة أن يُقال لهـم[٢]: مـن أيـن كـان[٣] في المعلـول الأوَّل كثـرة ؟ وكـما يقولون: إنَّ الواحد لا يصدر عنه كثير، كذلك يلـزمهم أن الكثـير لا يـصدر عـن الواحد، فقولهم: إنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد، يناقض قولهم: إنَّ الذي صدر
٨/ ١٩٠ عن الواحد الأوَّل شيء فيه كثرة، إلا أن[٤] يقولـوا: إن/ الكثـرة في المعلـول الأوَّل كل واحد منها أوَّل، فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة**».

---

(١) تهافت التهافت: (ق١)، (ص٣٩٦) (رشاد).

(٢) تهافت التهافت: قلت: هذا القول لو قالت به الفلاسـفة للـزمهم أن يعتقـدوا أن في المعلـول الأول كثرة لا نهاية لها. وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم..

(٣) تهافت التهافت: من أين جاءت في..

(٤) تهافت التهافت: فيه كثرة، أنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلا أن..

قال[1]: «والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا ؟ لأنهما أوَّل من قال هذه الخرافات، فقلَّدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة، لأنهم إذا قالوا: إنَّ الكثرة التي في المبدأ الثاني إنما هي مما يُعقل من ذاته ومما يعقل من غيره، لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين: أعني صورتين. فليت شعري أيتهما الصادرة عن المبدأ الأوَّل، وأيتهما التي ليست الصادرة؟».

قال[1]: «وكذلك إذا قالوا فيه: إنَّه ممكن من ذاته واجب من غيره، لأنَّ الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود، فإنَّ الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود/ واجبة، إلا لو أمكن أن تنقلب ٨/ ١٩١
طبيعة الممكن ضرورياً، وكذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلا، كانت الضرورة بذاتها أو بغيرها».

قال[1]: «وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة، ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي، فضلاً عن الجدلي، ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير موضع من كتبه: إنَّ علومهم الإلهية ظنية».

وقال أيضا لما أراد أن يقرر قول أرسطو: إنَّ كل حادث فهو مسبوق بإمكان العدم، والإمكان لا بدَّ له من محل، وقد ردَّ ذلك أبو حامد بأنَّ الإمكان الذي ذكروه يرجع إلى قضاء العقل، فكل/ ما قدَّر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره، سمَّيناه ممكنا، فإن امتنع ٨/ ١٩٢

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

سميناه مستحيلا، وإن لم يُقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى نجعل وصفاً له، لأنَّ الإمكان كالامتناع، وليس للامتناع محل في الخارج، ولأنَّ السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين.

فقال ابن رشد[1]: «هذه مغلطة[2]، فإن الممكن يُقال على القابل وعلى المقبول، والذي يُقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع، والذي يُقال على المقبول يقابله الضروري، والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع، ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل، من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنَّه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة، والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك بيِّن من حد الممكن، فإنَّ الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد، وأن لا يوجد،/ وهذا المعدوم الممكن ٨/ ١٩٣ **ليس هو ممكنا من جهة ما هو معلوم[3]، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة.**

ولذلك قالت المعتزلة: إنَّ المعدوم ذات ما، وذلك أن[4] العدم يضاد الوجود، وكل واحد منهما يخلف صاحبه، فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده، وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه.

---

(١) في تهافت التهافت (ق١)، (ص١٩٠) (رشاد).

(٢) تهافت التهافت: مغالطة.

(٣) تهافت التهافت، (ق١)، (ص١٩١).

(٤) تهافت التهافت: هو ذات ما، أعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة، أعني أنه من جهة القوة والإمكان الذي له يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه، فإن العدم ذات ما، وذلك أن..

ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً، ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما، وهو الذي يتصف بالإمكان والتكوّن والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود، فإنَّ العدم لا يتصف بالتكون والتغير، ولا الشيء الكائن بالفعل يتصف أيضا» وبسط الكلام في هذا.

وقال أيضاً في دليلهم المشهور على قدم العالم، وهو[١] «قولهم: يستحيل صدور حادث من قديم مطلق، لأنَّا إذا فرضنا القديم ولم/ يصدر منه العالم مثلا، فإنَّما لم ٨/ ١٩٤ يصدر لأنَّه لم يكن للوجود مرجِّح، بل كان وجود العالم ممكنا عنه إمكاناً صرفا، فإذا حدث لم يخلُ: إمَّا أن يتجدد مرجح أو لا يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، فإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجِّح: لمَ رجَّح الآن ولم يرجح قبل ؟ فإمَّا أن يمرَّ الأمر إلى غير نهاية، أو ينتهي الأمر فيه إلى مرجح لم يزل مرجحاً».

قال ابن رشد[٢]: «هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلاً موصل البراهين، لأن مقدماته هي عامة[٣]، والعامة قريبة من المشتركة، ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة، وذلك أنَّ الممكن[٤] يُقال باشتراك على

(١) الكلام التالي في تهافت التهافت (ق١)، (ص٥٦-٥٧).

(٢) في تهافت التهافت بعد الكلام السابق مباشرة، (ق١)، (ص٦٠-٦١).

(٣) في تهافت التهافت بعد كلمة عامة: «أي ليست محمولاتها صفات زيادة لموضوعاتها» ويبدو أنه إضافة من الأستاذ المحقق للإيضاح.

(٤) تهافت التهافت: أن اسم الممكن.

الممكن الأكثري، والممكن الأقلي، والذي على التساوي، وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوي، وذلك أن الممكن الأكثري قد يظن به أنه يترجح من
٨/ ١٩٥ ذاته، لا من مرجح خارج عنه، بخلاف الممكن على التساوي. /

والإمكان أيضاً منه ما هو من الفاعل، وهو إمكان الفعل، ومنه ما هو من المنفعل، وهو إمكان القبول، وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على السواء. وذلك أنَّ الإمكان الذي في المنفعل مشهور حاجته إلى المرجح من خارج، لأنَّه يدرك حسًّا في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية، وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية، لأنَّ أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها، ولذلك يُظن في كثير منها أنَّ المحرِّك هو المتحرك، وأنه ليس معروفاً بنفسه: أنَّ كل متحرك فله محرِّك، وأنَّه ليس ها هنا شيء يحرك ذاته، فإنَّ هذا كله يحتاج إلى بيان، فلذلك فحص عنه القدماء.

وأما الإمكان الذي في الفاعل، فقد يُظن في كثير منه أنَّه لا يحتاج في خروجه إلى الفعل إلى مرجِّح من خارج، لأنَّ انتقال الفاعل من أن لا يفعل إلى أن يفعل، قد يُظن بكثير منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغيِّر، مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس
٨/ ١٩٦ إلى أن يهندس، وانتقال المعلِّم من أن لا يعلم إلى أن يعلم». /

قال[1]: «والتغير أيضاً الذي يُقال إنه يحتاج إلى مغيِّر: منه ما هو في الجوهر، ومنه ما هو في الكيف، ومنه ما هو في الكم، ومنه ما هو في الأين. والقديم أيضا: يُقال على ما هو قديم بذاته، وقديم بغيره عند كثير من الناس، والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم، مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرَّامية،

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق١)، (ص٦١-٦٢).

وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء وهي قديمة. وكذلك المعقولات: على العقل الذي بالقوة، وهو قديم عند أكثرهم. ومنها ما لا يجوز، وبخاصة عند بعض القدماء دون بعض».

قال[1]: «وكذلك الفاعل أيضا: منه ما يفعل بإرادة، ومنه ما يفعل بطبيعة. وليس الأمر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحداً: أعني في الحاجة إلى المرجِّح، وهل هذه القسمة في الفاعل[2] حاصرة أو يؤدي البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعلين[3] بالطبيعة، ولا الذي بالإرادة التي في الشاهد»؟ / ١٩٧/٨

قال[4]: «وهذه كلها مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحد منها إلى أن يفرد بالفحص عنها وعمّا قاله القدماء فيها، وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين[5]. والغلط في واحد من هذه المبادئ، هو سبب لغلط عظيم آخر في الفحص[6] عن الموجودات».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: المقصود هنا أن نبيِّن اختلاف اصطلاحهم في مسمَّى الممكن، وأنَّ الطريقة المشهورة عند المتأخرين في الفلسفة هي الطريقة المضافة إلى أفضل متأخريهم ابن سينا، والفارابي قبله.

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في تهافت التهافت، (ق١)، (ص٦٢).

(٢) تهافت التهافت: في الفاعلين. (٣) تهافت التهافت: الفاعل.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق١)، (ص٦٢-٦٣).

(٥) تهافت التهافت (ص٦٣): السفسطائيين السبعة.

(٦) تهافت التهافت: .. عظيم في إجراء الفحص..

وهذا ابن رشد، مع عنايته التامة بكتب أرسطو والقدماء، واختصاره لكلامهم، وعنايته بالانتصار لهم والذبّ عنهم، يذكر أنَّ كثيراً من ذلك إنَّما هو من قول هؤلاء المتأخرين، ليس هو من قول قدمائهم.

ولما ذكر عن ابن سينا أنَّه استعمل لفظ الممكن في أعم مما هو عند الفلاسفة قال: إنَّه

٨/ ١٩٨ جعل المفهوم من لفظ الممكن ما له علة[١]. /

قال[٢]: وحينئذ فقول القائل: إنَّ الموجود ينقسم إلى ما له علة، وإلى ما لا علة له، يحتاج إلى دليل.

قال[٣]: ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وضروري. فالضروري هو الذي لا يمكن عدمه، بل هو واجب دائماً بعلته. والممكن الحقيقي ما كان يمكن وجوده وعدمه، وهو ما كان معدوما. وحينئذ فالممكن الحقيقي لا يكون إلاَّ حادثاً، وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضروري، ولكن لا يستلزم أنَّه لا علة له إلاَّ بدليل منفصل.

قال[٤]: وإذا جعلنا الممكن ما له علة، كان التقدير: أنَّ ما له علة فله علة، ويمكن حينئذ تقدير ممكنات لا تنتهي، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له، وهو المسمَّى عندهم بواجب الوجود، إلا أن يُفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا

(١) يشير ابن تيمية إلى كلام ابن رشد الذي سبق من قبل (٨/ ١٧٠).

(٢) الكلام التالي تلخيص لكلام ابن رشد في تهافت التهافت (ق٢)، (ص٤٤٥-٤٤٦) وسبق وروده ومقابلته على تهافت التهافت (٨/ ١٧٠).

(٣) أنظر ما سبق، (٨/ ١٧٠).

(٤) أنظر ما سبق، (٨/ ١٧٠-١٧١).

علة له: الممكن الحقيقي، فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية. وأما إن عني بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية، فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة، ولا تبين بعد أنَّ ههنا ضروريا يحتاج إلى علة، حتى يُقال: إنَّه لا بدَّ أن ينتهي/ الأمر إلى ضروري ١٩٩/٨
بغير علة، إلى أن يبيَّن أن الأمر في الجملة الضرورية، التي من علة ومعلول، كالأمر في الجملة الممكنة.

قلت: ولفظ الممكن إذا قيل فيه يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، فهذا لا يكون إلاّ إذا كان معدوما. كما ذكر ابن رشد أنه اصطلاح الفلاسفة، فأما كل ما يمتنع عدمه، فليس بممكن بهذا الاعتبار أن يكون ممكن الوجود والعدم. بل هذا واجب الوجود، سواء قيل: إنه واجب بنفسه، أو واجب بغيره. وإذا كان من هذا ما هو واجب بغيره أزلاً وأبدا، فكونه ممكناً يفتقر إلى دليل. فتقسيم الموجود إلى واجب وممكن، بهذا الاعتبار، لا بدَّ له من دليل، كما ذكر ابن رشد. بخلاف المعدوم الذي يمكن وجوده، فهذا يُعلم أنَّه ممكن. ولهذا كان ابن سينا ومن سلك طريقته محتاجين إلى إثبات كون الأفلاك ممكنة بنفسها، لا واجبة بنفسها.

وهذا وإن كان حقا، لكن دليلهم عليه في غاية الضعف. فإنَّه مبني على أنَّ كل جسم ممكن، ودليلهم عليه ضعيف جدا، كما قد بُين في غير هذا الموضع. وقد بين ضعفه أبو حامد، ووافقه ابن رشد مع عنايته بالرد عليه على ضعف هذه الطريق.

والتحقيق أنَّ هذا يسوغ تسميته ممكنا في اللغة، باعتبار أنَّه بنفسه لا/ يوجد. لكن ما ٢٠٠/٨
كان كذلك لا يكون إلاَّ محدثا، فيسمى ممكنا باعتبار، ويسمى محدَثا باعتبار، والإمكان والحدوث متلازمان، وأمَّا تسمية ما هو قديم أزلي يمتنع عدمه ممكنا يمكن وجوده

وعدمه، فهذا لا يُعرف في عقل ولا لغة. وإن قُدِّر أنَّه حق فالنزاع هنا لفظي. لكن إذا عرفت الاصطلاحات زالت إشكالات كثيرة تولدت من الإجمال الذي في لفظ الممكن، كما قد بُسط في غير هذا الموضع.

واختلاف الاصطلاح في لفظ الممكن هنا غير اختلاف الاصطلاح في الممكن العام الذي هو قسيم الممتنع، والممكن الخاص الذي هو قسيم الواجب والممتنع، بل نفس الممكن الخاص على هذا الاصطلاح المذكور عن القدماء إنما هو في المحدَث الذي يمكن وجوده وعدمه.

وأما ما يقدر واجباً بغيره دائماً، فذاك لا يسمى ممكنا بهذا الاصطلاح.

وأمَّا على اصطلاح ابن سينا وأتباعه، وهو كون الممكن ما له علة. قال ابن رشد: فما له علة ينقسم إلى ممكن وضروري، فالضروري هو الذي لا يمكن عدمه، بل هو واجب دائماً بعلة، وهذا مما يقوله الفلاسفة في الأفلاك، والممكن الحقيقي هو الحادث. / ٨/٢٠١

قال: وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضروري، ولكن لا يستلزم أنَّه لا علة له إلاَّ بدليل منفصل.

وهذا الذي قاله ابن رشد بناء على أنَّ افتقار المحدَث إلى المحدث أمر ضروري، كما هو قول الجمهور. فإذا كان المراد بالممكن الحقيقي هو الحادث؛ فلا بدَّ به له من فاعل ليس بحادث، وهو الضروري في اصطلاح عامة العقلاء؛ فإنَّ كل قديم هو ضروري عند عامة العقلاء، وكل ممكن الإمكان الخاص هو محدَث عندهم، ثمَّ بعد هذا كونه لا علة له.

والعلم بامتناع التسلسل في مثل هذا: بأن يكون للمحدَث محدِث إلى غير نهاية، ممتنع عند جميع العقلاء. وقد بُيِّن ذلك في موضعه.

وأمَّا كون الممكن، الذي هو قديم أزلي ضروري الوجود، هو معلول لغيره، فهذا ليس يبين أيضاً امتناع التسلسل فيه على هذا التقدير كما تقدم، وعلى هذا التقدير فيمكن تقرير ما ذكره الغزالي من أنَّ ما قالوه في امتناع التسلسل باطل على أصلهم، فإنَّ كل ممكن إذا قُدِّر أنَّه معلول، مع كونه واجباً قديماً أزليا، فالقول في علته كالقول فيه، فإذا قُدِّر علل ومعلولات، كل منها واجب قديم أزلي لا نهاية لها، لم يظهر امتناع هذا على هذا التقدير، ولم يظهر افتقار مجموعها إلى واجب خارج عنها، إذ كان كل منها واجب له علة. فإذا قيل: المجموع لا علة له، لم يظهر امتناع ذلك، كما يظهر امتناعه في المحدثات، ولكن كونه له/ علة أو لا علة له يفتقر إلى دليل آخر. ٨/ ٢٠٢

وقد تكلَّم ابن رشد على القول المنسوب إلى الفلاسفة في كتب ابن سينا في صدور العالم عن الله، وأنَّه صدر عنه عقل، ثمَّ عن العقل عقل ونفس وفلك، إلى العقل العاشر، كما هو معروف من مذهبهم وتقريره.

قال ابن رشد لما حكاه أبو حامد عنهم[1]: «وهذا كلُّه تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيرهما. ومذهب القوم القديم هو أنَّ ها هنا مبادئ هي الأجرام السماوية، ومبادئ الموجودات السماوية[2] موجودات مفارقة للمواد، هي المحركة للأجرام السماوية، والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها، والمحبة فيها، والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها، وأنها إنما خُلقت من أجل الحركة.

وذلك أنه لما صحَّ أن المبادئ التي تحرك الأجسام السماوية هي/ مفارقة للمواد، ٨/ ٢٠٣ وأنها ليست بأجسام، لم يبق وجه به تُحرَّك الأجسام، ما هذا شأنه إلاَّ من جهة أنَّ المحرَّك أمر بالحركة، ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حيَّة ناطقة تعقل ذواتها

(١) في تهافت التهافت (ق١) (ص٣٠٦-٣٠٨) (رشاد).

(٢) تهافت التهافت: ومبادئ الأجرام السماوية.

وتعقل مباديها المحرِّكة لها على جهة الأمر لها، ولما تقرَّر أنَّه لا فرق بين العلم والمعلوم، إلاَّ أنَّ المعلوم في مادة، والعلم ليس في مادة، وذلك في كتاب «النفس»، فإذا وُجدت موجودات ليست في مادة، وجب أن يكون جوهرها علماً، أو عقلا، أو كيف شئت أنْ تسميها، وصحَّ عندهم أنَّ هذه المبادئ مفارقة للمواد، من قِبَل أنها التي أفادت الأجرام السماوية الحركة الدائمة، التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب، وأنَّ كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة، فإنَّه ليس جسماً ولا قوة في جسم، وأنَّ الجسم السماوي إنما استفاد
٨/ ٢٠٤ البقاء من قِبَل المفارقات، وصحَّ عندهم أنَّ هذه المبادئ المفارقة وجودها/ مرتبط بمبدأ أوَّل فيها، ولولا ذلك لم يكن هنا نظام موجود، وأقاويلهم مسطورة في ذلك. فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده.

وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية، مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها، مما صحَّ عندهم أنَّ الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الأوَّل، وهو الله سبحانه وتعالى، وأنه أمر ساير المبادئ أن تأمر ساير الأفلاك بساير الحركات، وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض، كما أنَّ بأمر الملك الأوَّل في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل الملك له ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس.

كما قال سبحانه: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت:١٢]، وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقا».

٨/ ٢٠٥ **قال**[١]: «وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها/ عن بعض، فهو شيء لا يعرفه القوم، وإنَّما الذي عندهم أنَّ لها من المبدأ الأوَّل مقامات معلومة، لا يتم

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق١)، (ص٣٠٩-٣١٠).

لها وجود إلاَّ بذلك المقام منه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات:١٦٤]، وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض، وجميعها عن المبدأ الأوَّل، وأنه ليس يُفهم من الفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق، في ذلك الوجود، إلاَّ هذا المعنى فقط، وما قلناه من ارتباط وجود كلِّ موجود بالواحد، وذلك خلاف ما يفهم هاهنا من الفاعل والمفعول، والصانع والمصنوع. فلو تخيَّلت آمراً له مأمورون كثيرون، وأولئك المأمورون لهم مأمورون أُخَر، ولا وجود للمأمورين إلاَّ في قبول الأمر وطاعة الآمر، ولا وجود لمن دون المأمورين إلاَّ بالمأمورين، لوجب أن يكون الآمر الأوَّل هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة، وأنَّه إن كان شيء وجوده في أنَّه مأمور، فلا وجود له إلاَّ من قبل الآمر الأوَّل، وهذا المعنى هو الذي ترى الفلاسفة أنَّه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف». / ٨/٢٠٦

قال[1]: «**فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم، من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم، على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ها هنا**». يعني ما ذكره ابن سينا.

قال[2]: «**وهذا كله يزعمون أنَّه قد بُين في كتبهم، فمن أمكن أن ينظر في كتبهم، على الشروط التي ذكروها، فهو الذي يقف على صحة ما يدعون أو ضده**».

قال[3]: «**وليس يفهم من مذهب أرسطاليس غير هذا، ولا من مذهب أفلاطن، وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية. وقد يمكن الإنسان أن يقف**

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق١)، (ص٣١٠).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق١)، (ص٣١٠-٣١١).

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق١)، (ص٣١١).

على هذه المعاني من أقاويل عرض لها إن كانت مشهورة، مع أنَّها معقولة. وذلك أنَّ ما شأنه هذا الشأن من التعليم، فهو لذيذ محبوب عند الجميع».

٨/ ٢٠٧ قال[١]: «وأحد المقامات التي يظهر منها هذا المعنى، هو أنَّ/ الإنسان إذا تأمل ما ههنا، ظهر له أنَّ الأشياء التي تُسمَّى حيَّة عالمة، هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة، بجواهر وأفعال محدودة[٢]، تتولد عنها أفعال محدودة. ولذلك قال المتكلمون: إنَّ كل فعل فإنما يصدر عن حيٍّ عالم، فإذا حصل له هذا الأصل، وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة يلزم عنها أفعال محدودة منتظمة، فهو حيوان عالم. وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس، وهو أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة، يلزم عند ذلك في الموجودات التي دونها أفعال محدودة، ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات، تولَّد أصل ثالث لا شك فيه، وهو أن السموات أجسام حية مدركة، فأمَّا أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة، بها قوام ما هاهنا وحفظه، من الحيوان والنبات والجمادات، فذلك معروف بنفسه عند التأمل، فإنَّه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل، لم يكن هاهنا فصول أربعة، ولو لم يكن

٨/ ٢٠٨ ههنا فصول أربعة، لما كان نبات ولا/ حيوان، ولا جرى الكون على نظامٍ في كون الاستقصَّات[٣] بعضها من بعض على السواء لينحفظ بها الموجود مثال ذلك أنَّه إذا

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق١)، (ص٣١١-٣١٦).

(٢) تهافت التهافت: بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة.

(٣) تهافت التهافت: الاستقسات. والاستقس أو الأسطقس Stoichoion لفظ يوناني بمعنى الأصل. والمقصود اصطلاحاً العنصر. وهي العناصر الأربعة عندهم: الماء، والأرض، والهواء والنار. أنظر المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ط. بيروت (١٩٧٨) مادة: الأسطقس؛ المعجم الفلسفي ليوسف كرم وآخرين ط. كوستاتسوماس، القاهرة، (١٩٦٦) مادة: أسطقس (رشاد).

بعدت الشمس إلى جهة الجنوب بَرُد الهواء في جهة الشمال، فكانت الأمطار، وكثر كون الاسطقس المائي، وكثر في جهة الجنوب تولّد الاسطقس الهوائي. وفي الصيف بالعكس: أعني إذا صارت الشمس فوق سمت رؤوسنا، وهذه الأفعال التي تُلْفَى للشمس من قِبَل القُرْب والبعد، الذي لها دائما من موجودٍ موجود، من المكان الواحد بعينه، تُلْفَى للقمر ولجميع الكواكب، فإنَّ لكلها أفلاكاً مائلة، وهي تفعل فصولاً أربعة في حركاتها الدورية. وأعظم من هذه كلها، في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها، الحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل والنهار.

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السماوات له، في غير ما آية. مثل قوله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ/ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم:٣٣] الآية. ٨/ ٢٠٩

فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب، ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات، وهي ذوات أشكال محدودة، ومن جهات محدودة، ونحو حركات محدودة[1]، وحركات متضادة -علم أنَّ هذه الأفعال المحدودة إنما هي عن موجودات مدركة حيَّة، ذوات اختيار وإرادة، ويزيده إقناعاً في ذلك أن يرى أنَّ كثيراً من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد التي هاهنا، لم تعدم الحياة بالجملة، على صغر أجرامها، وخساسة أقدارها، وقصر أعمارها، وإظلام أجسادها، وأنَّ الجود الإلهي أفاض عليها الحياة والإدراك، التي بها دبَّرت ذاتها، وحفظت وجودها -علم على القطع أنَّ الأجسام

(١) س: وحركات محدودة؛ تهافت التهافت (ص٣١٤): ونحو أفعال محدودة.

السماوية أحرى أن تكون حيَّة مدركة من هذه الأجسام، لعظم أجرامها، وشرف وجودها، وكثرة أنوارها. / ٨/ ٢١٠

كما قال سبحانه: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ الآية [غافر:٥٧]، وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها الأجسام الحية التي هاهنا، علم على القطع أنها حية، فإن الحيّ لا يدبره إلاَّ حيّ أكمل حياة منه. فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحيّة، الناطقة المختارة المحيطة بنا، ونظر إلى أصل ثالث، وهو أنَّ عنايتها بما هاهنا هي غير محتاجة إليها في وجودها، علم أنها مأمورة بهذه الحركات، ومسخَّرة لما دونها من الحيوانات والنباتات والجمادات، وأن الآمر لها غيرها، وهو غير جسم ضرورة، لأنَّه لو كان جسماً لكان واحداً منها، وكلّ واحد منها مسخَّر لما دونه ههنا من الموجودات، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجود ذاته، وأنَّه لولا مكان هذا الآمر لها لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال، لأنها مدبَّرة ولا منفعة لها، خاصة في هذا الفعل، فإذن إنما تتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم ٨/ ٢١١ المتوجه/ إليها، لحفظ ما هاهنا وإقامة وجوده، والآمر هو الله تعالى. وهذا كله معنى قوله تعالى: ﴿أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾».

قال(١): «ومثال هذا في الاستدلال: لو أنَّ إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس، ذوي نطق وفضل، مكبِّين على أفعال محدودة، لا يُخِلُّون بها طرفة عين، مع أنَّ تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم، وهم غير محتاجين إليها -لأيقن على القطع

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، تهافت التهافت، (ص٣١٦-٣١٩).

أنهم مكلَّفون ومأمورون بتلك الأفعال، وأن لهم آمراً هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة، للعناية بغيرهم المستمرة، هو أعلى قدراً منهم، وأرفع مرتبة، وأنهم كالعبيد المسخَّرين له.

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام:٧٥].

وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر، وهو أنَّ كل واحد من الكواكب السبعة/ له ٨/ ٢١٢ حركات خادمة لحركته الكلية، ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي، كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد -علم أيضاً على القطع أنَّ لجماعة كل كوكب منها آمراً خاصًّا بهم، رقيبا عليهم، من قِبَل الآمر الأوَّل مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش: أن يكون منها جماعة جماعة، كل واحد منها تحت آمر واحد، وأولئك الآمرون، وهم المُسمَّوْن العرفاء، يرجعون إلى أمير واحد، وهو أمير الجيش.

كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية التي أدرك القدماء. من هذه الحركات -وهي نَيِّف على الأربعين- ترجع كلها إلى سبعة آمرين، وترجع السبعة -أو الثمانية، على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات- إلى الآمر الأوَّل.

وهذه المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه، سواء علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام -أعني السماوية- أو لم يعلم، وكيف ارتباط وجود سائر/ الآمرين بالآمر ٨/ ٢١٣ الأوَّل أو لم يعلم، فإنَّه لا شكَّ أنها لو كانت موجودة من ذاتها، أعني قديمة من غير علة ولا موجد، لجاز عليها أن لا تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير وألاَّ تطيعه، وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأوَّل.

وإذا لم يجز ذلك عليها، فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة، وليس ذلك أكثر من أنها مِلْك له في عين وجودها، لا في عرض من أعراضها، كحال السيد مع عبيده، بل في نفس وجودها، فإنَّه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذوات تقوَّمت بالعبودية.

وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم:٩٣]. وهذا المُلْك هو ملكوت السماوات والأرض الذي أطلع الله
٨/ ٢١٤ إبراهيم عليه في قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ / وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ وأنت تعلم أنه إذا كان الآمر هكذا، فإنَّه يجب ألاَّ تكون خلقة هذه الأجسام ومبدأ كونها، على نحو كون الأجسام التي ههنا، وأنَّ العقل الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل، وإن كان يعترف بالوجود، فمن رام أن يشبِّه الوجودَيْن: أحدهما بالفاعل[1]، وأنَّ الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجد الفاعلات ههنا، فهو شديد الغفلة، عظيم الزلة كثير الوهلة».

قال[2]: «فهذا هو أقصى ما تُفهم به مذاهب القدماء في الأجرام السماوية، وفي إثبات الخالق لها، وفي أنَّه ليس بجسم، وإثبات ما دونه من الموجودات التي ليست بأجسام، وأحدها هي النفس».

---

(١) تهافت التهافت (ص٣١٩): أحدهما بالآخر.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، تهافت التهافت، (ق١)، (ص٣١٩).

قال(١): «وأما إثبات وجوده من كونها محدثة، على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها كما رام المتكلمون، فعسير جدًّا والمقدمات المستعملة في ذلك غير مفضية بهم إلى ما قصدوا/ بيانه». ٨/ ٢١٥

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فهذا الكلام لا ريب أنَّه إلى الكلام الذي نقله الناس عن أرسطو وأصحابه في إثبات واجب الوجود أقرب من كلام ابن سينا وأمثاله.

بل هذا خير من الكلام المنقول عن أرسطو من وجوه متعددة؛ فإنَّ المنقول عن أرسطو إنما فيه أنَّه جعل الأوَّل محرِّكاً لها، من حيث هو محبوب معشوق لها للتشبه به، يحرِّكها تحريك المحبوب لمحبه، بل تحريك المتشبَّه به للمتشبِّه، كتحريك الإمام للمؤتم، فإن هذا أضعف من تحريك المحبوب لمحبه، كتحريك الطعام للآكل، والمرأة للجماع. وأمَّا هذا فقد جعله آمراً لها بالحركة، مسخِّرا لها بذلك، مكلِّفا لها بذلك.

لكن أرسطو أثبت قوله بأنَّ الحركة الإرادية الشوقية لا بد فيها من عقل يتشبه به الفلك، كما يتشبه المؤتم بالإمام.

[كلام أرسطو عن الحركة الشوقية والمحرك الأول]

قال(٢): والشيء المتشوق إليه علة لحركة المتحرك إليه بالشوق،/ والشيء ٨/ ٢١٦
المشتاق إليه معلول له من جهة تلك العلة، وفي تلك الحركة وحركة كلّ واحد من

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في نفس الصفحة.

(٢) أي أرسطو، ولم أجد الكلام التالي بنصه في كتابي تفسير ما بعد الطبيعة وتلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد، ولكن معنى الكلام التالي موجود في مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة نشرها الدكتور =

الأجسام، فتشتاق كلها وترتفع إلى محرك أوَّل لا يتحرك(١).

وهذا لم يذكر حجة على أنَّ المبدأ الأوَّل هو الآمر بالحركات، فإن كان قصد أن أَمره لها بمعنى كونه متشبِّها به محبوباً لها كما ذكر أرسطو، فقد ذكر طريقة أرسطو بعينها، وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع، وبيَّنا ما فيها من النقص والتقصير عن إثبات واجب الوجود، وأنَّها تدل على أنَّ هؤلاء القوم من أبعد الخلق عن معرفة الله تعالى.

[نقد كلام ابن رشد عن الحركة الشوقية للسماوات من وجوه]

وكذلك كلام هذا الرجل ليس فيه إثبات الصانع، كما ليس ذلك في كلام أرسطو. وفيه باطل وتناقض من وجوه:

[الوجه الأول]

أحدها: أنَّه جعل الحركة تارة لا قوام للسموات إلاَّ بها، كما ذكر ذلك أرسطو حيث

٨/٢١٧ قال: إنَّه لا وجود لها إلاَّ في قبول الأمر وطاعة/ الآمر، يعني الحركة كما ذكر أرسطو،

=عبدالرحمن بدوي في كتابه أرسطو عند العرب (ص١-١١) ط. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (١٩٤٧) (رشاد).

(١) يقول أرسطو في مقالة اللام (ص٥): «وإن كان ها هنا شيء يحرك بأن يتحرك، فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك، هو جوهر، وذاته فعله. وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق معقول». ثم يقول (ص٦): «والشيء الذي من أجله (أي العلة الغائية) هو غير متحرك. وهذا يقال على ضربين، وذلك أن الذي من أجله: منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه، ومنه ما ليس كالشيء نفسه وهذا (الأخير) يحرك على طريق العشق، والمتحرك عنه يحرك ما بعده». ثم يقول (ص٧-٨): «إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعرض، وهو محرك الحركة الأولى الأزلية: وذلك أن ما يتحرك من الاضطرار عن محرك، والمحرك الأول هو غير متحرك بذاته» (رشاد).

وجعلها تارة مستغنية عنها، ولكنها كلفت بها لأجل السفليات، وأنَّ حالها حال المكبِّين على أفعال لا يخلون منها طرفة عين، مع أنَّ تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم، وهم غير محتاجين إليها.

[الوجه الثاني]

الثاني: أنَّ غاية ما في هذا أن يكون آمراً لها بالحركة، وليس في مجرد الأمر بالفعل ما يوجب أن يكون الفعل القائم بالفاعل من إبداع الآمر ومن خلقه، ولا أنَّه محتاج إلى الآمر في نفس إحداث الفعل، كما ذكره في أمر الملك لنوّابه، وأمر القائد لجيشه، وأمر السيد لعبيده.

[الوجه الثالث]

الثالث: أنه لم يذكر حجة على أنَّه لا قوام لها إلاَّ بالحركة التي أُمرت بها، فمن أين يعلم أنَّ قوام ذاتها بتلك الحركة؟

[الوجه الرابع]

الرابع: أنَّه لو قُدِّر أنَّه أبدع الحركة التي قامت بها، وأنَّه لا قوام لها إلاَّ بالحركة، فغاية ما في ذلك أن يكون ذلك شرطاً في قوامها، ويكون فاعلاً لشرط من شروط وجودها، ليس في هذا ما يقتضي أنه أبدع سائر أعراضها، ولا أبدع أعيانها.

[الوجه الخامس]

الخامس: أن هذا مبنيّ على إثبات عقول مفارقة وراء الأفلاك، وأنَّ فيها عقلاً هو فوقها في الرتبة. والدليل الذي ذكره هذا، وابن سينا، وغيرهما من الفلاسفة، في إثبات العقول، إنَّما يدلُّ على إثبات عقول/ هي أعراض تفتقر إلى أعيان تقوم بها، من جنس ٨/ ٢١٨

العقل الموجود في نفوسنا، فأما إثبات عقول هي جواهر قائمة بنفسها، فلا دليل لهم على ذلك أصلا.

ولولا أنَّ هذا ليس موضع بسط ذلك، لذكرت ألفاظهم بأعيانها، ليتبين لك ما ذكرته. ولكن هؤلاء القوم يجعلون الأعراض جواهر، والجواهر أعراضا، والصفة هي الموصوف، والموصوف هو الصفة. وعلى هذا بَنَوْا كلامهم، كما صرَّحوا به في غير موضع. ومن هنا يظهر:

[الوجه السادس]

الوجه السادس: وهو أنَّ هذا وأمثاله جعلوا نفس العلم هو العالم، وجعلوا نفس العلم هو جوهراً قائماً بنفسه واجب الوجود. وهذا من أعظم سفسطة في الوجود، وهو شرّ من كلام النصارى بكثير.

وغاية ما ينتهي إليه ما يدَّعونه من المفارقات المجردات عن المادة، وهي العقول التي جعلوها مبادئ، أنها علوم كلية كالعلوم الكلية التي لنا. ومن المعلوم أنَّ العلوم الكلية لا تقوم إلاَّ بعالم، لكن هؤلاء غلطوا حيث أثبت قدماؤهم كأصحاب أفلاطن، كليات مجردة عن الأعيان، وهي المُثُل الأفلاطونية، وجعلوها أزلية أبدية، وإنَّما التغير والتحول
٨/٢١٩ في أعيانها فلما تبين لأرسطو وأتباعه فساد هذا أبطلوه، وقالوا: الكليات لا يكون/ وجودها منفكة عن الأعيان. وهؤلاء ظنوا أيضاً أنَّ الأعيان الموجودة تقارنها كليات مغايرة للأعيان، وهو أيضاً غلط، فإن كل هذه الأمور الكلية إنما ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان، وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن العقول المفارقات التي أثبتوها هي من جنس هذه الكليات، ولهذا يصرِّحون بأن العلم هو العالم، حتى في واجب الوجود قالوا: إنَّه هو العلم، وإنَّه العالم،

وإنَّ العلم هو القدرة، فجعلوا نفس الذات الموصوفة هي الصفة، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى، كما قد بُسط هذا في غير هذا الموضع.

ثمَّ إنهم أثبتوا واجب الوجود بطريق الحركة، وأنَّه لا بد لها من محرِّك، والمحرك هو المحبوب عندهم، الذي يُحب التشبّه به لا تُحب ذاته، لأنَّ الحركة الإرادية لا بدَّ لها من ذلك، وادّعَوْا أنَّه لا بدَّ من محرِّك لا يتحرك، وقد بُيِّن فساد هذا في غير هذا الموضع من هذا الكتاب / ٨/ ٢٢٠

وابن رشد قرَّر طريقتهم على غاية ما أمكنه من الحسن والبيان، وهي كما ترى غايتها أن تكون الأجسام المتحركة محتاجة إلى آمر يحرّكها، والمراد بأمره بالحركة: كونه محبوباً لها، أي تحب أن تتشبّه به، لا أنها تحب ذاته، كما ذكره سلفه الفلاسفة الذين بيَّن طريقهم، وشبهه بالملك الآمر لمن دونه من نوابه في مملكته بأوامر، وكل واحد يأمر من دونه، وكلها ترجع إلى الآمر الأوَّل.

ومعلوم أنَّ الآمر لم يبدع شيئاً من أعيان المأمورين: لا صفاتِهم ولا أفعالَهم، بل الملك الآمر له شعور بأمره، وطلب من المأمور، وأمَّا كون الشيء محبوباً مشتاقاً إليه أو للتشبه به، فليس في هذا صدور أمرٍ من آمره، ولا شعور بالمحب المشتاق، ولا طلب لفعل منه.

وابن رشد قرَّر بأنَّ الآمر لها هو المبدع لها، بأنَّها لو كانت موجودة من ذاتها، أي قديمة من غير علة ولا موجد، لجاز عليها أن لا تأتمر لآمرٍ واحد لها بالتسخير، وألاَّ تطيعه، وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأوَّل، وإذا لم يجز ذلك عليها، فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة، وليس ذلك أكثر من أنها مِلْك له في عين وجودها، لا في عرض من أعراضها. / ٨/ ٢٢١

فيُقال له: أنت لم تقرر أنه آمر لها، وسلفك إنما ذكروا أنَّه محبوب لها، أي تحب التشبه به، وهب أنَّه آمر لها، فأنت لم تذكر دليلاً على أنها إذا كانت مأمورة كانت مملوكة، إلاَّ

قولك: «إنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذوات تقومت بالعبودية» وهذه دعوى مجردة.

فلم لا يجوز أن يُقال: تلك العبودية زائدة على الذات؟.

وقولك: «إنها تقوَّمت بالعبودية»: إن أردت تقوَّمت بتعبدها الذي هو طاعتها وحركتها، فهذه دعوى أرسطو، وقد عُلم ما فيها. وبتقدير صحتها فتقوّمها بذلك لا يقتضي أن تكون حقيقتها هي تلك الحركة، بل يقتضي أن تكون الحركة شرطاً في وجودها.

وإن أردت بتقوُّمها بالعبودية تقومها بأن خلقها الله تعالى، فهذا هو المطلوب، ولم تذكر عليه حجة.

وأيضاً فقولك: عُلم أنَّ الآمر لها غيرها، وهو غير جسم، لأنَّه لو كان جسماً لكان واحداً منها- كلام لا حجة فيه، لوجهين:

أحدهما: أنَّه مسخِّر للعقول، ولم يلزم أن يكون من العقول المسخَّرة، فلماذا يلزم إذا كان مسخِّرا للأجسام، أن يكون من الأجسام/ المسخَّرة؟ فهو عندهم عقل وليس من العقول المسخَّرة، فلا يلزم أيضاً إذا قيل: هو قائم بنفسه، أو هو حيٌّ عليم قدير، أو هو جوهر، أو جسم، أو ذات، أو غير ذلك، أن يكون من جملة المسخَّرات من هذا الجنس. ٨/ ٢٢٢

الثاني: أنَّه لم لا يجوز أن يكون خارجاً عن جملة المسخرَّات المأمورة، كما أنَّه قائم بنفسه، وهو آمر لأعيان قائمة بنفسها، وهو موصوف، وهو آمرٌ لموصوفات، وأمثال ذلك. وإذا كانت الأعيان أو الأجسام أو الموصوفات مختلفة الحقائق، لم يلزم أن يكون الآمر لها مماثلاً للمأمور.

وأيضاً فإنَّك قلت: لو تخيَّلت آمراً له مأمورون كثيرون، وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر، ولا وجود للمأمورين إلاَّ في قبول الأمر، وطاعة الآمر، ولا وجود لمن

دون المأمورين إلاَّ بالمأمورين، لوجب أنْ يكون الآمر الأوَّل هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة.

وهذا الكلام فيه تفريق بين المأمور الذي لا وجود له إلاَّ في قبول الأمر، كما يقولون: لا توجد الأفلاك إلاَّ بالحركة، وهي قبول الأمر، أو أنَّ العقول لا توجد إلاَّ بما فيها من قبول الأمر، وبين ما صدر عن الأفلاك أو العقول من المولَّدات التي لا وجود لها إلاَّ بالعقول أو الأفلاك. / ٨/ ٢٢٣

ومن المعلوم أنَّ احتياج العقول والأفلاك إلى الواجب بذاته، أعظم من حاجة ما دونها إليها: فكيف يُقال في هذا: لا يوجد إلاَّ به؟ ويُقال في ذلك: لا يوجد إلاَّ بقبول الأمر؟

ومن المعلوم أنَّ ما يظهر من تأثير الأفلاك في الأرض إنَّما هو في بعض أحوالها، كما ذكره من تأثير قرب الشمس وبعدها والليل والنهار.

ومن المعلوم بالحس أنَّ هذا ليس وحده مستقلاً بإبداع ما في الأرض، وإنَّما هو من جملة الأسباب التي بها يتم، كما يفتقر الحيوان والنبات إلى الريح، وافتقارها إلى ذلك أعظم من افتقارها إلى الشمس، وكما تفتقر إلى الأرض والتراب وغير ذلك من الأسباب.

وبالجملة هذه الطريق التي سلكها هؤلاء مبنية على ثلاث مقدمات: أنَّ الأفلاك لا تقوم إلاَّ بالحركة، وأنَّ الحركة لا تقوم إلاَّ بآمر منفصل، أو محبوب منفصل يُحب التشبه به، فالأفلاك لا تقوم إلاَّ بذلك. ثمَّ إذا كانت لا تقوم إلاَّ بذلك، لزم أن تكون جميع أعيانها وصفاتها صادرة عنه، وهم لم يقرروا ذلك.

وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع، لكن يمكن تقريره بأن يُقال: إذا كان قوامها بحركتها، وقوام حركتها به، فقوامها به، وإذا كان قوامها/ به، امتنع أن تكون واجبة ٨/ ٢٢٤ الوجود بنفسها، لأنَّ ما كان واجب الوجود بنفسه لا يكون قوامه بغيره.

وإذا كان الفلك متحرِّكاً بغيره امتنع أن يكون واجب الوجود، فيكون ممكن الوجود بنفسه. وممكن الوجود بنفسه لا يكون إلاَّ بالواجب بنفسه، فيجب أن يكون مفتقراً إلى مبدع فاعل، كما كان مفتقراً إلى محبوب مشتاق إليه للتشبه به.

فهذه الطريق يمكن أن يُقرر بها إثبات واجب الوجود. لكن هم لم يذكروا هذا، وهم في اصطلاحهم لا يسمون الواجب بغيره ممكنا.

وإنما سلك هذه الطريقة متأخروهم لكن متأخروهم لم يثبتوا كون الفلك ممكناً لا واجباً بنفسه بهذه الطريق، فظهر في كلام قدمائهم التقصير من وجه، وفي كلام متأخريهم التقصير من وجه آخر.

ولهذا لما صاروا مقصِّرين في إثبات كون الفلك ممكناً مصنوعا، صار الدهرية منهم إلى أنه واجب بنفسه.

[عود إلى كلام ابن رشد في الرد على الغزالي وتعليق ابن تيمية على كلامهما]

ولهذا لما ناظرهم أبو حامد الغزالي وبيَّن عجزهم عن إثبات كون كل جسم ممكنا، كما اعترفوا بأنَّه ليس كل جسم محدثا، قال[1]: **«فإن قيل: أنَّ الدليل على أن الجسم لا**
٨/ ٢٢٥ **يكون واجب الوجود أنه إن كان واجب الوجود/ لم يكن له علة: لا خارجة عنه ولا داخلة فيه، فإن كانت له علة لكونه مركَّبا، كان باعتبار ذاته ممكنا، وكل ممكن مفتقر إلى واجب الوجود»**.

(١) في تهافت التهافت، (ق٢)، (ص٦٣٤).

أجاب بأنَّ البرهان لم يقم على إثبات واجب الوجود بالتفسير الذي ادعيتموه، وإنما قام بمعنى أنه ليس له علة فاعلة، وأمَّا كونه ليس له علة مادية أو صورية، فلم يقم دليل على واجب الوجود بهذا الاعتبار.

قال[1]: «وكل تلبيساتهم في هاتين اللفظتين»: واجب الوجود وممكن الوجود «فلنعد[2] إلى المفهوم وهو نفي العلة» يعني العلة الفاعلة[3]» وإثباتها، فكأنهم يقولون: إنَّ هذه الأجسام لها علة أم لا علة لها؟ فيقول الدهري: لا علة لها، فما المستنكر؟ وإذا عنى بالإمكان والوجوب هذا، فنقول: أنه واجب وليس ممكنا. وقولهم:/ الجسم لا يكون واجبا[4] تحكم لا أصل له». ٨/٢٢٦

قال ابن رشد[5] «قد تقدَّم من قولنا: إنه إذا فُهم من واجب الوجود ما ليس له علة، وفهم من ممكن الوجود ما له علة، لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفاً بها، فإن للخصم أن يقول: ليس كما ذكر، بل كان موجود لا علة له. لكن إذا فُهم من واجب الوجود: الموجود الضروري، ومن الممكن: الممكن الحقيقي، أفضى الأمر -ولا بد- إلى موجود لا علة له، وهو أن يُقال: كل موجود فإمَّا أن يكون ممكناً أو ضروريا، فإن كان ممكناً فله علة، فإن كانت تلك العلة من طبيعة

---

(١) في تهافت التهافت، (ق٢)، (ص٦٣٤).

(٢) تهافت التهافت: فلنعدل.

(٣) عبارة «يعني العلة الفاعلة» زادها ابن تيمية للتوضيح. وليست في «تهافت التهافت».

(٤) تهافت التهافت: ليس وفي نسخة: لا يمكن أن يكون واجباً.

(٥) في تهافت التهافت (ق٢)، (ص٦٣٥-٦٣٦) بعد كلام الغزالي السابق مباشرة وبدأ كلامه بقوله: قلت: قد تقدم.. إلخ.

الممكن، تسلسل الأمر، فيقطع التسلسل بعلة ضرورية، ثم يسأل في تلك العلة الضرورية: إذا جوّز أيضاً أن يكون من الضروري[١] ما له علة، وما ليس له علة، فإن وُضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل، وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة».

قال[٢]: «وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأي الفلاسفة في

٨/ ٢٢٧ الموجودات، وذلك أن الجِرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو/ ضروري بغيره. وأما: هل الضروري بغيره فيه إمكان بالاضافة إلى ذاته؟ ففيه نظر. ولهذا كانت هذه الطريقة مختلَّة إذا سلك فيها هذا المسلك، فأمَّا مسلكه فهو مختل ضرورة، لأنَّه لم يقسم الموجود أوَّلا إلى الممكن الحقيقي والضروري، وهي القسمة الموجودة بالطبع للموجودات».

قال[٣]: «ثم قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة في قولهم: أنَّ الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هي علته. فإن قيل: لا يُنكر أن يكون الجسم له أجزاء، وأنَّ الجملة إنما تتقوم بالأجزاء، وأنَّ الأجزاء تكون سابقة في الذات على الجملة. قلنا: ليكن كذلك، فإنَّ الجملة تقوَّمت بالأجزاء واجتماعها، ولا علة للأجزاء ولا اجتماعها، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية، فلا يمكنهم رد هذا إلاَّ بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الأوَّل، وقد أبطلناه عليهم، ولا سبيل لهم سواه».

---

(١) س: تهافت التهافت (ص٦٣٦): إذا جور أيضاً أن من الضروري، وسقطت «أن يكون».
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق٢)، (ص٦٣٦).
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة، تهافت التهافت، (ق٢)، (ص٦٣٧).

قال[1]: «فبان أنَّ من لا يعتقد حدوث الأجسام، فلا يصل/ لاعتقاد في ٨/ ٢٢٨
الصانع أصلا».

قال ابن رشد[2]: «هذا القول لازم لزوماً لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم، وذلك أنَّ هذه الطريقة لم يسلكها القدماء، وإنما أوَّل من سلكها -فيما وصلنا- ابن سينا، وقد قال: إنها أشرف من طريقة القدماء، وذلك أنَّ القدماء إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل، من أمور متأخرة، وهي الحركة والزمان. وهذه الطريقة تفضي إليه -زعم- أعني إلى إثبات مبدأ بالصفة التي أثبتها القدماء من النظر في طبيعة الوجود بما هو موجود، ولو أفضت لكان ما قال صحيحا؛ لكنَّها ليس تفضي، وذلك أن واجب الوجود بذاته إذا وُضع موجوداً، فغاية ما ينتفي عنه أن يكون مركَّباً من مادة وصورة، وبالجملة أن يكون له جزء، فإذا وضع موجوداً مركَّبا من أجزاء قديمة، من شأنها أن يتصل بعضها ببعض، كالحال في العالم وأجزائه، صدق على العالم -أو على أجزائه- أنه[3] واجب الوجود». / ٨/ ٢٢٩

قال[4]: «هذا كله إذا سلَّمنا أن ها هنا موجوداً هو واجب الوجود، وقد قلنا نحن: إن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية، ولا

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ق٢)، (ص٦٣٧)، وهذا من كلام الغزالي.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص٦٣٧-٦٣٨) وبدأ كلامه بقوله: قلت: هذا القول.. إلخ.

(٣) تهافت التهافت: العالم وأجزائه أنه..

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة، تهافت التهافت، (ق٢)، (ص٦٣٨-٦٣٩).

تفضي بالطبع إليه، إلاَّ على النحو الذي قلنا. وأكثر ما يلزم هذا القول، أعني ضعف هذه الطريقة عند من يضع ها هنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة، وهو مذهب المشَّائين، لأنَّ من يضع مركَّبا قديما من أجزاء بالفعل، فلا بدَّ أن يكون واحداً بالذات، وكل وحدة في شيء مركب فهي من قِبَل واحد هو واحد بنفسه، أعني بسيطاً، ومن قِبَل هذا الواحد صار العالم واحداً. وكذلك يقول الاسكندر[1]: أنَّه لا بدَّ أن تكون ها هنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم، كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض. والفرق الذي بينهما أنَّ الرباط الذي في العالم قديم، من قِبَل أنَّ الرابط قديم والرباط الذي
٨/ ٢٣٠ بين أجزاء/ الحيوان ها هنا كائن فاسد بالشخص، غير كائنٍ ولا فاسد بالنوع، من قِبَل الرباط القديم، من قِبَل أنَّه لم يمكن فيه أن يكون غير كائنٍ ولا فاسد بالشخص، كالحال في العالم، فتدارك الخالق سبحانه هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لم يكن فيه غيره، كما يقوله أرسطو في كتاب الحيوان».

قال[2]: «وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، تأوَّلُوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا: إنه ليس يرى أنَّ ها هنا مفارقا، وقالوا: أن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وإنَّه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. قالوا: وإنما سماها فلسفة مشرقية؛ لأنها مذهب أهل المشرق، ويرون أنَّ الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية، على ما كان يذهب إليه، وهم مع هذا يضعِّفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأوَّل من طريق الحركة».

---

(١) يقصد به ابن رشد الإسكندر الإفروديسي من شراح أرسطو، وسبقت ترجمته، (١/ ١٥٢).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، تهافت التهافت، (ق٢)، (ص٦٣٩-٦٤٠).

قال(١): «ونحن قد تكلمنا على هذه الطريقة غير ما مرة، / وبيّنا الجهة التي منها ٨/ ٢٣١ يقع اليقين بها، وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها. وتكلمنا أيضاً على طريقة الاسكندر في ذلك: أعني الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ. وذلك أنَّه يظن أنَّه عدل عن طريقة أرسطو إلى طريقة أخرى، لكنها مأخوذة من المبادئ التي بينها أرسطو، وكلا الطريقين صحيحة، لكن الطبيعية أكثر ذلك هي طريقة أرسطو».

قال(٢): «ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندي، على ما أصف، كانت حقاً، وإن كان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل، وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات: الوجود في الجوهر، والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر. وهذه الطريقة هي أن نقول: إنَّ الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق، وهو الذي لا قوة فيه أصلا: لا في الجوهر، ولا في غير ذلك من أنواع الحركات. وما هو هكذا فليس بجسم، مثال ذلك أنَّ الجِرم السماوي قد يظهر من أمره أنَّه واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وإلاَّ لزم أن يكون هنالك جسم أقدم منه، وظهر منه أنه/ ممكن الوجود في الحركة التي في ٨/ ٢٣٢ المكان، فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر، وألاَّ يكون فيه قوة أصلاً: لا علة حركة، ولا على غيرها؛ فلا يوصف بحركة ولا سكون، ولا بغير

(١) بعد ا لكلام السابق مباشرة، تهافت التهافت، (ق٢)، (ص٦٤٠).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، تهافت التهافت، (ق٢)، (ص٦٤٠-٦٤٢).

ذلك من أنواع التغيرات. وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلا، ولا قوة في جسم، وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة الوجود في الجوهر: إمَّا في الكلية كالحال في الاسطقسات الأربع، وإما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية».

قلت: المقصود ذكر طرق هؤلاء، ومنتهى نظرهم ومعرفتهم، وأنَّ خيار ما في كلام ابن سينا وأمثاله، إنَّما تلقاه من طرق المتكلمين، كالمعتزلة ونحوهم مع ما فيهم من البدعة. وأمَّا ما ذكره هذا من طريقة الفقهاء، فهي أضعف وأقلُّ فائدة في العلوم الإلهية من طريقة ابن سينا بكثير، فإنَّ ابن سينا أدخل في الفلسفة من المعارف الإلهية التي ركَّبها من طرق المتكلمين، وطرق الفلاسفة والصوفية، ما كسا به الفلسفة بهجة ورونقا، حتى نفقت على كثير من أهل الملل، بخلاف فلسفة القدماء، فإن فيها من التقصير والجهل في العلوم الإلهية ما لا يخفى على أحد.

وإنَّما كلام القوم وعلمهم في العلوم الرياضية والطبيعية، وكل فاضل يعلم أنَّ كلام
٨/ ٢٣٣ أرسطو وأمثاله في الإلهيات قليل نزر جدا، قليل/ الفائدة إذا كان صحيحا، مع أنَّه لا يُوصَل إليه إلاَّ بتعب كثير، مع أنَّه يقول: هذا غاية فلسفتنا، ونهاية حكمتنا.

وهو كما قيل: لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقي، ولا سمين فينتقل.

وهذا الذي ذكره ابن رشد في إثبات واجب الوجود، مضمونه: أنَّ ممكن الوجود، وهو في اصطلاحه الذي ذكره عن القدماء: المحدَث بعد عدم، يجب أن يتقدمه واجب الوجود، وهو القديم الذي لم يسبقه عدم.

وهذا هو بعينه قول المتكلم: أنَّ المحدَث مفتقر إلى قديم.

ثم قال: «وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق، وهو الذي لا قوة فيه أصلا، وليس بجسم»[1].

وهذا لم يذكر عليه دليلاً صحيحاً.

وقوله: «إنَّ الفلك يظهر من أمره أنَّه واجب الوجود» أي قديم في جوهره «وأنه ممكن الوجود في الحركة» هو قول الفلاسفة الدهرية، الذين يقولون: أنَّ الأفلاك قديمة وحركتها دائمة.

وهذا لا دليل لهم عليه أصلا، بل جميع ما يذكرونه من الأدلة في/ قدم العالم لا يدلُّ ٨/ ٢٣٤
شيء منها على قدم الأفلاك، بل غاية ما يدل على أنَّ الله لم يزل فاعلاً، وأنَّه لا بدَّ قبل الأفلاك من شيء آخر موجود، ونحو ذلك مما لا يدلُّ على قدم الأفلاك

ثم إذا قُدِّر ثبوت ذلك فقوله: يجب أن يكون المحرِّك للفَلَك واجب الوجود في الجوهر، وألاَّ يكون فيه قوة أصلاً لا على حركة ولا غيرها، فلا يكون جسماً، أي لا يقوم به فعل من الأفعال -دعوى مجردة.

ثم لو قُدِّر أنه لا يقوم به فعل، فلم قال: أنَّ ما لا يقوم به فعل لا يكون جسما؟ ويُقال: غاية ما ذكره أن يكون ما قاله ممكنا. فيُقال: كما أنه يمكن ذلك فيمكن نقيضه. فإنَّه كما يجوز أن يكون المحرك له غير متحرك، فالمحرك المتحرك أوْلى بالجواز والإمكان.

ثمَّ يُقال: بل ما ذكرته هو على نقيض قولكم أدلُّ منه على قولكم، وذلك لأنَّ الفلك إذا كان دائم الحركة -وقد قررت أنَّ المحرك له غيره- فالمحرِّك له إما أن يكون متحركاً وإما أن لا يكون. فإن لم يكن متحركاً كان محرّكا لغيره بدون حركة فيه.

---

(١) في النص الذي ورد قبل قليل: «.. لا قوة فيه أصلاً: لا في الجوهر، ولا في غير ذلك من أنواع الحركات. وما هو هكذا فليس بجسم».

وهذا إمَّا أن يكون ممكناً وإما أن يكون ممتنعا. فإن كان ممكناً بطل مذهبهم، وإن أمكن فالفلك نفسه: إمَّا أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن يكون ممكنا، فإن كان واجباً
٨/ ٢٣٥ بنفسه وحركته ممكنة، وهو محتاج في حركته/ إلى محرك منفصل، كان واجب الوجود بنفسه جسماً متحركاً بحركة تقوم به، يفتقر فيها إلى غيره.

وحينئذ فيمكن أن يُقال: المحرك للفلك هو أيضاً جسم متحرك بحركة فيه، سواء احتاج فيها إلى غيره أو لم يحتجْ. وإذا لم يحتجْ إلى غيره كان أوْلى. وإن قيل: إنَّ الفلك ممكن الوجود، فلا بدَّ له من الواجب، فيكون الواجب علة موجبة له. فلا بدَّ أن يكون علة تامة في الأزل له، لأنَّه لو لم يكن كذلك لم يكن كذلك.

والعلة التامة لا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها، فإن كان علة تامة لحركة الفلك لزم وجودها في الأزل، وهو ممتنع. وإنْ لم يكن علة تامة له، لم يكن بدٌّ من أمر يتجدد يصير به علة تامة لحدوث ما يحدث من الحركة. وذلك المتجدد إن كان منه فقد بطل قولهم، وإن كان من الممكن كان قولهم أبطل وأبطل، فإنَّ ما من الممكن لا بدَّ أن يكون له من الواجب، إذ لا شيء له من نفسه.

وهذا يصلح أنْ يكون حجة في هذه المسألة، وهو أنَّ الحركة الدائمة في الفلك، إذا كانت صادرة عن موجب، فالموجب لها: إن كان علة تامة لها في الأزل لم يتأخر عنها شيء من معلولها، وإن لم تكن تامة في الأزل صار موجباً بعد أن لم يكن.

وذلك التمام: إن كان له من نفسه كان متحركا، وهو خلاف ما زعموه. وإن كان من
٨/ ٢٣٦ غيره كان واجب الوجود بنفسه، مفتقراً في تمام فعله إلى غيره. /

وهذا أعظم عليهم: وهو أن يكون متحركاً بحركة من غيره.

وإذا قيل: نقول في صدور الفعل الدائم الذي في الفلك عن الواجب ما يُقال لو كان ذلك الفعل في الواجب.

قيل: الفعل إذا كان قائماً في الواجب بنفسه، لم يكن على هذا القول يمتنع أن تقوم به الأفعال التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولا يكون مفتقراً في شيء من ذلك إلى شيء من مخلوقاته، بل كل ما سواه فقير إليه.

وأمَّا على قولهم، فهم يقولون: إنَّه يمتنع أن يقوم بالمبدأ الأوَّل شيء من الأفعال، ويقولون: إن الفعل الدائم القائم بالفَلَك صادر عنه شيئاً بعد شيء.

فيُقال لهم: الفلك إن كان واجباً بنفسه؛ فقد قام بالواجب بنفسه حركات شيئاً بعد شيء، فامتنع أن يقولوا: إنَّ الواجب بنفسه لا تقوم به الأفعال. وإن كان الفَلَك ليس واجباً بنفسه، بل ممكن بنفسه؛ فهو صادر عن الأوَّل: ذاته وصفاته وأفعاله.

فإذا قُدِّر قديماً لزم أن يكون المقتضي التام له قديما، والفلك الممكن قابل للحركة شيئاً بعد شيء، فلا بدَّ له من واجب، والحركة ممكنة لا واجبة بنفسها، فلا بدَّ لها من فاعل يفعلها شيئاً بعد شيء، فإذا قُدِّر الفاعل الفلك، ففاعلية الفلك ممكنة، فإذا حدثت شيئاً بعد شيء لم يكن/ لها بد من فاعل. وحدوث الحوادث شيئاً بعد شيء عن علة تامة ٨/ ٢٣٧
في الأزل لا يتأخر عنها شيء من موجبها ممتنع، فوجب أن يكون الموجب لحدوث تلك الحوادث أمراً يتعلق بالواجب، وذلك من لوازم الواجب، لا يفتقر إلى غير الواجب، وما منه بخلاف ما يقوم بالممكن، فإنَّ الممكن نفسه مفتقر إلى غيره، فما فيه أوْلى أن يفتقر إلى غيره.

وهذا قد بُسط في موضع آخر، وبُيِّن أنَّهم يلزمهم التناقض وفساد قولهم، سواء قُدِّر الفلك واجباً بنفسه، أو قُدِّر ممكناً واجباً بغيره.

والمقصود هنا إنما كان التنبيه على طريق الطوائف في إثبات الصانع، وأنَّ ما يذكره أهل البدع من المتكلمة والمتفلسفة، فإمَّا أن يكون طويلاً لا يُحتاج إليه، أو ناقصاً لا يحصِّل المقصود، وأنَّ الطرق التي جاءت بها الرسل هي أكمل الطرق وأقربَها وأنفعها، وأن ما في الفطرة المُكَمَّلة بالشرعة المنَزَّلة يغني عن هذه الأمور المحدثة، وأن سالكيها يفوتهم من كمال المعرفة بصفات الله تعالى وأفعاله ما ينقصون به عن أهل الإيمان نقصاً عظيماً إذا عُذروا بالجهل، وإلاَّ كانوا من المستحقين للعذاب، إذا خالفوا النص الذي
٨/ ٢٣٨ قامت عليهم به الحجة، فهم بين محروم ومأثوم. /

وهذه الطرق التي أخذها ابن سينا عن المتكلمين، من المعتزلة ونحوهم، وخلطها بكلام سلفه الفلاسفة، صار بسبب ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة، يستطيل بها على المسلمين، ويجعل القول الذي قاله هؤلاء هو قول المسلمين. وليس الأمر كذلك، وإنَّما هو قول مبتدعتهم، وهكذا عمل إخوانه القرامطة الباطنية: صاروا يلزمون كلَّ طائفة من طوائف المسلمين بالقدر الذي وافقوهم عليه مما هو مخالف للنصوص، ويلزمونهم بطرد ذلك القول حتى يخرجوهم عن الإسلام بالكلية.

ولهذا كان لهؤلاء وأمثالهم نصيب من حال المرتدين، الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]. ولهذا آل الأمر بكثير من هؤلاء إلى عبادة الأوثان، والشرك بالرحمن، مثل دعوة الكواكب والسجود لها، أو التصنيف في ذلك، كما صنَّفه الرازي وغيره في ذلك.

والذي أحدثه الفلاسفة، كابن سينا وأمثاله، عن المعتزلة: منه ما هو صحيح، ومنه
٨/ ٢٣٩ ما هو باطل. فالصحيح كقولهم: أنَّ تخصيص شيء دون/ شيء بالحدوث في وقت دون وقت لا بدَّ له من مخصص. والباطل نفي الصفات.

وركَّب ابن سينا من الأمرين ما دار به على المعتزلة، ونحوهم من المتكلمين، ولم يقتصر على مجرَّد ما قالوه، بل وسَّع القول فيه، حتى وصله بكلام سلفه الدهرية.

فالأوَّل: وهو أنَّ تخصيص الحدوث بوقت لا بدَّ له من مخصص، ضم إليه: أنَّ كل ممكن، وإن كان قديما، لا يترجح إلاَّ بمرجح. وبنى على ذلك إثبات واجب الوجود.

وهي الطريقة التي أحدثها في الفلسفة، وهي مركَّبة من كلام الفلاسفة والمعتزلة. والمعتزلة لا تقتصر في أنَّ التخصيص لا بدَّ له من مخصص على تخصيص الحدوث، بل تقول ذلك فيما هو أعم من ذلك، ولا تفرِّق بين الاختصاص الواجب والاختصاص الممكن.

وابن سينا وافقهم على ذلك، فتناقضت عليه أصوله. وأمَّا الأصل الفاسد الذي أخذه عنهم، فهو نفي الصفات. ولما كانت المعتزلة تنفي الصفات وتسمِّي إثباتها تجسيما، والتجسيم تركيبا، ويقولون: إنَّ المركَّب لا بدَّ له من مركِّب، فلا يكون مركَّبا، فلا يكون/ جسما، لأنَّ الجسم مركَّب، فلا يقوم به صفة، لأنَّ الصفة لا تقوم إلَّا ٨/ ٢٤٠
بجسم، ولا يكون فوق العالم، لأنَّه لا يكون فوق العالم إلاَّ جسم.

ولا يُرى في الآخرة، لأنَّ الرؤية إنما تقع على جسم، أو عرض في جسم.

وكلامه مخلوق، لأنَّه لو قام به الكلام لكان جسما.

أخذ ابن سينا وأمثاله هذه الأصول، وألزموهم ما هو أبلغ من ذلك، فزاد في نفي الصفات عليهم، حتى كان أظهر تعطيلاً منهم، بل أبلغ تعطيلاً من الجهم رأس نفاة الصفات. وخالف ابن سينا وأمثاله المعتزلة في أمور: بعضها أصابوا في مخالفتهم، وبعضها أخطأوا في مخالفتهم. لكن الذي أصابوا فيه، منه ما صاروا يحتجون به على باطلهم، لضعف طريق المعتزلة الذي به يردون باطلهم.

وهذا الذي ذكرته يجده من اعتبره في كتب ابن سينا «كالإشارات» وغيرها، ويتبين للفاضل أنَّه إنما بنى إلحاده في قدم العالم على نفي الصفات، فإنهم لما نفوا الصفات والأفعال القائمة بذاته، وسموا ذلك توحيدا، ووافقهم ابن سينا على تقرير هذا النفي الذي سموه
٨/ ٢٤١ توحيدا، بَيَّن امتناع القول بحدوث العالم مع هذا الأصل، وأظهر تناقضهم. /

ولكن قوله في قدم العالم أفسد من قولهم، ويمكن إظهار تناقض قوله، أكثر من إظهار تناقض أقوالهم. فلهذا تجده في مسألة قدم العالم يردد القول فيها، ويحكي كلام الطائفتين وحجتهم كأنه أجنبي، ويحيل الترجيح بينهما إلى نظر الناظر، مع ظهور ترجيحه لقول القائلين بالقدم.

وأمَّا مسألة نفي الصفات فيجزم بها، ويجعلها من المقطوع به الذي لا تردد فيه، فإنهم يوافقون عليها، وهو بها تمكَّن من الاحتجاج عليهم في قدم العالم، وبها تمكّن من إنكار المعاد، وتحريف الكَلِم عن مواضعه، وقال: نقول في النصوص الواردة في المعاد كما قلتم في النصوص الواردة في الصفات، وقال: كما أنَّ الكتب الإلهية ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس الأمر في التوحيد، يعني التوحيد الذي وافَقَتْه عليه المعتزلة، وهو نفي الصفات بناء على نفي التجسيم والتركيب؛ فكذلك ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس الأمر في أمر المعاد. وبنى ذلك على أنَّ الإفصاح بحقيقة الأمر لا يمكن خطاب الجمهور
٨/ ٢٤٢ به، وإنما/ يخاطبون بنوع من التخييل والتمثيل الذي ينتفعون به فيه، كما تقدم كلامه.

وهذا كلام الملاحدة الباطنية الذين ألحدوا في أسماء الله وآياته، وكان منتهى أمرهم تعطيل الخالق، وتكذيب رسله، وإبطال دينه. ودخل في ذلك باطنية الصوفية، أهل الحلول والاتحاد، وسموه تحقيقاً ومعرفة وتوحيداً. ومنتهى أمرهم هو إلحاد باطنية الشيعة، وهو أنَّه ليس إلاَّ الفلك وما حواه وما وراء ذلك شيء.

وكلام ابن عربي، صاحب «فصوص الحكم»، وأمثاله من الاتحادية القائلين بوحدة الوجود، يدور على ذلك لمن فهمه، ولكن يسمُّون هذا العالم الله. فمذهبهم في الحقيقة مذهب المعطِّلة، كفرعون وأمثاله، ولكن هؤلاء يطلقون عليه هذا الاسم، بخلاف أولئك. وأيضاً فقد يكون جهَّال هؤلاء وعوامهم يعتقدون أنهم يثبتون خالقاً مبايناً للمخلوق، مع قولهم بالوحدة والاتحاد، كما رأينا منهم طوائف، مع ما دخلوا فيه من العلم والدين، لا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء، لما في ظاهره من الإقرار بالصانع ورسله ودينه.

وإنما يعرف ذلك من كان ذكيًّا خبيراً بحقيقة مذهبهم، ومن كان كذلك فهو أحد رجلين: إما مؤمن عليم: علم أنَّ هذا يناقض الحق، وينافي دين الإسلام؛ فذمهم وعاداهم. وإما ذنديق منافق: علم حقيقة/ أمرهم، وأظهر ما يظهرون، وكان من ٨/ ٢٤٣ أئمتهم. فهذا وأمثاله من جنس آل فرعون، الذين جُعلوا أئمة يدعون إلى النار.

والأوَّل من أتباع الرسل والأنبياء، كآل إبراهيم، الذين جعلهم الله أئمة يهدون بأمره.

[كلام ابن سينا في «الإشارات» وتعليق ابن تيمية عليه]

وهذا الذي ذكرته لك من حال هؤلاء، يتبين لكلِّ مؤمن ذكيّ رأى كتبهم، وتبين له مقصودهم. فما ذكرته عن **ابن سينا** مذكور في كتابه **«الإشارات»** الذي هو زبدة الفلسفة عندهم، الذي **قال** في خاتمته(١): «**أيها الأخ إني مخضت لك في هذه الإشارات عن زُبَد الحق، وألقمتك نَقِيَّ**(٢) **الحِكَم، في لطائف الكَلِم، فصُنه عن المبتذلين**

(١) في الإشارات والتنبيهات (٤،٣/ ٩٠٣-٩٠٦) (رشاد).

(٢) الإشارات: قفى. وشرح نصير الدين الطوسي الكلمة فقال: والقفى والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف.

والجاهلين، ومن لم يرزق الفطنة الوقَّادة، والرَّوِيَّة والسعادة، وكان صغاه مع
٨/ ٢٤٤ **الغاغة[١]، أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ومن/ همجهم، فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته، واستقامة سيرته، أو بتوقفه عمَّا يفزع إليه الوسواس، وينظر إلى الحق بعين الرضا والصدق، فآته ما يسألك منه مدرَّجاً مجزَّأً مفرَّقًا، تستفرس ما تسلفه لما تستأنفه[٢]، وعاهده بالله وبالأيمان التي لا مخرج له منها[٣]، أن يجري فيما تؤتيه مجراك[٤]، متأسِّيا بك، فإن أذعت هذا العلم وأضعته، فالله بيني وبينك».**

وبهذه الوصية أوصى الرازي في شرحه له، كما وصَّى بذلك في كلامه على حديث المعراج لما شرحه بنظير شرح هؤلاء له. وهذا من جنس وصايا القرامطة الملاحدة في البلاغ الأكبر، والناموس الأعظم.

والمقصود هنا أنَّ ابن سينا في هذا الكتاب الذي عظَّمَهُ، لَّما تكلم على أفعال الرب
٨/ ٢٤٥ تعالى وصفاته، سلك ما ذكرته لك عنه، كما قد ذكرنا في/ غير هذا الموضع، لما ذكر النزاع في مسألة الصنع والإبداع وحدوث العالم.

قال في آخره[٥]: «فهذه هي المذاهب، وإليك الاعتبار[٦] بعقلك دون هواك، بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً».

---

(١) وكان صغاه مع الغاغة: كذا في الإشارات. وفي (س): وكان صفاه مع الغاغة. وفي (د): وكان صناعة من الصناعة. قال الطوسي: «وصغاه: ميله، والغاغة من الناس: الكثير المختلطون».

(٢) س: بنفوس من ما يسلمه لما يستعمله (وهو تحريف)؛ الإشارات: تستفرس مما تسلفه لما تستقبله. وقال نصير الدين: الاستفراس: طلب الفراسة.

(٣) س: وعاهده بالله تعالى والأيمان التي مخارج لها؛ الإشارات: وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها.

(٤) س: .. فيما يؤتيه محوال (وهو تحريف)؛ الإشارات: (ص٩٠٦): ليجرى فيما تأتيه مجراك.

(٥) س: قال في آخر ذلك. والكلام التالي في الإشارات والتنبيهات (٣،٤/ ٥٤٥).

(٦) الإشارات: الاختيار.

والرازي لم يعرف وجه وصيته فقال: «**إن كان المقصود منه الأمر بالثبات على التوحيد، فإنَّه يكون كلاماً أجنبياً عن مسألة الحدوث والقدم. وإن كان المقصود منه إنما هي المقدمة التي يظهر منها الحق في مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف، لأنَّ القول بوحدة واجب الوجود لا تأثير له في ذلك أصلا، لأنَّ القائلين بالقدم يقولون: ثبت إسناد الممكنات بأسرها إلى واجب الوجود لذاته، فسواء كان الواجب واحداً أو أكثر من واحد، لزم من كونه واجباً دوام آثاره وأفعاله. وأما القائلون بالحدوث، فلا يتعلق شيء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية، فثبت أنَّه لا تتعلق مسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد**».

قلت: ليس مراد ابن سينا بالتوحيد التوحيد الذي جاءت به الرسل، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، مع ما يتضمنه من أنَّه لا ربَّ لشيء من الممكنات سواه، فإنَّ إخوانه من الفلاسفة من أبعد الناس عن هذا/ التوحيد، إذ فيهم من الإشراك بالله تعالى، ٨/٢٤٦
وعبادة ما سواه، وإضافة التأثيرات إلى غيره، بل ما هو معلوم لكلِّ من عرف حالهم، ولازم قولهم: إخراج الحوادث كلها عن فعله. وإنَّما مقصوده التوحيد الذي يذكره في كتبه، وهو نفي الصفات، وهو الذي شارك فيه المعتزلة وسمَّوْه أيضاً توحيدا.

وهذا النفي الذي سموه توحيداً، لم ينزل به كتاب، ولا بعث به رسول، ولا كان عليه أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل هو مخالف لصريح المعقول، مع مخالفته لصحيح المنقول.

والمقصود منه وجه ارتباطه بمسألة الحدوث والقدم، وذلك أنَّ الأصل الذي بنى عليه حجته في مسألة القدم: أنَّه كيف تحدث السموات بعد أن لم تكن محدثة من غير حدوث أمر؟ وهذا إنما يكون على قول نفاة الصفات والأفعال القائمة به، الذين

يقولون: إنه لا يقوم به فعل يتعلق بمشيئته وقدرته، وإلاَّ فعلى قول أهل الإثبات تبطل حجته.

وأيضاً فمقصوده تمهيد أصله في أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد، وهذا إنما يتم إذا أثبت موجوداً مجرداً لا صفة له ولا نعت، وإلاَّ فإذا كان الخالق موصوفاً بصفات
٨/٢٤٧ متنوعة: كالعلم والقدرة والكلام والمشيئة/ والرحمة، وبأفعال متنوعة: كالخلق والاستواء ونحو ذلك -لم يكن واحداً عندهم، بل كان مركَّباً وجسماً.

وحينئذ فيُقال لهم: هذا الذي تسمونه واحداً لا حقيقة له في الخارج، وإنما هو أمر يقدر في الأذهان، لا يوجد في الأعيان، وهو نظير الواحد البسيط، الذي يجعلون منه تتركب الأنواع، فإن هذا الواحد الذي يثبتونه في الكليات، ويقولون: أنَّه منه تتركب الأنواع الموجودة، هو نظير الواحد الذي يثبتونه في الإلهيات، ويقولون: هو مبدأ الوجود. وكلاهما لا حقيقة له في الخارج، وإنما هو يقدره الذهن، كما يقدر الكليات المجرَّدة عن الأعيان، وكما يقدر بعداً مجرداً، ودهراً مجردا، ومادة مجردة، كما يقوله شيعة أفلاطن ومن وافقهم.

بل هذه الأمور أقرب إلى وجودها في الخارج من ذلك الواحد الذي يقدّرونه: إما الواحد الكلِّي البسيط، الذي تتركب منه الأنواع في حدودها وحقائقها، وإما الواحد المعيّن الذي تصدر عنه الموجودات، ومتى بطل واحدهم هذا بطل توحيدهم؛ فبطل نفيهم للصفات؛ وبطل قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد؛ فبطل قولهم في الأفعال؛ فبطل ما قرروه في قدم العالم، وبطل ما احتجوا به على ذلك من الحجة، حيث قالوا:
٨/٢٤٨ كيف يصدر عنه ما لم يكن صادراً، من غير قيام أمر متجدد/ به؟ فكان إبطال ما ألحدوا به في توحيد الله تعالى يهدم أصول ضلالهم.

وأيضاً فالمقالات التي أبطلها ابن سينا في مسألة حدوث العالم وقدمه، بنى إبطالها على هذا التوحيد الذي هو نفي الصفات، فكان هذا عصمته التي لا بد له منها.

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن ابن سينا ذكر مقالات الناس في مسألة الحدوث والقدم، ولم يذكر مقالة أساطين الفلاسفة المتقدمين، كما لم يذكر مقالة الأنبياء والمرسلين. والمقالات التي حكاها من الباطل إنما احتجَّ على إبطالها بما لا حجة له فيه، فقال[1]: «**أوهام وتنبيهات. قال قوم: إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته، واجب لنفسه، لكنه إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا، وتلوت قوله تعالى: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾** [الأنعام:٧٦] **فإن الهُوِيَّ في حظيرة الإمكان أفولٌ ما**». / ٨/ ٢٤٩

قلت: وهذا القول هو قول القائلين بقدم العالم وأنَّه واجب بنفسه، ليس له موجب آخر. هو الظاهر المشهور من مذاهب الدهرية، وإليه يعود كلام محققيهم. ولهذا كان أئمة الكلام القدماء، من المعتزلة والأشعرية وغيرهم، كأبي علي الجبائي وأمثاله، وكالقاضي أبي بكر، والقاضي أبي يعلى، وأمثالهما، لا يذكرون عن الدهرية إلاّ هذا القول.

وأما القول الذي ذكره ابن سينا: وهو أنه معلول علة واجبة أبدعته، فهذا قوله وقول أمثاله من الفلاسفة. وقد حُكي هذا القول عن برقلس، وقد نازعه فيه إخوانه الفلاسفة، وهو لم يذكر له عليهم حجة مستقيمة، وإنما احتجَّ عليهم بما ذكره في توحيد واجب الوجود، وأنه لا يكون موصوفاً بصفات فتكون فيه كثرة، ولا يكون جسماً

---

(١) في الإشارات والتنبيهات (٣،٤/ ٥٣١-٥٣٢).

فتكون فيه كثرة، ونفي الأنواع الخمسة التي سمَّاها تركيبا، كتركيب الجسم من أجزائه الحسيّة: الجواهر المفردة، ومن أجزائه العقلية: وهي المادة والصورة، ومن الذات والصفات، ومن العام والخاص، ومن الوجود والماهية. / ٨/ ٢٥٠

ولهذا بيّن أبو حامد الغزالي، وغيره من المسلمين، بل وابن رشد وأمثاله من الفلاسفة، فساد ما ذكروه في هذا التوحيد، وبطلان ما نَفَوْه من هذه المعاني التي سموها تركيبا، وأنَّه لا حجة لهم على ذلك أصلا، إلاَّ ما توهموه من مدلول لفظ واجب الوجود بالمعنى الذي تصوروه، لا بالمعنى الذي قام عليه الدليل، فكان مبنى حجتهم على ألفاظ مجملة إذا بُيِّنت ظهر فساد كلامهم.

ولهذا احتاج ابن سينا في مسألة إثبات الصانع إلى توحيده، فضلاً عن إثبات أفعاله قال[١]: «**وقال آخرون: بل هذا الوجود المحسوس معلول. ثم افترقوا: فمنهم من زعم أنَّ أصله وطينته غير معلولين، لكن صنعته معلولة. وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين. وأنت خبير باستحالة ذلك. ومنهم من جعل وجوب الوجود لشيئين[٢] أو لعدة أشياء، وجعل غير ذلك من ذلك. وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم**».

فيُقال له: الذين جعلوا الوجود لشيئين أو عدة أشياء، يدخل فيهم من جعل أصله وطينته غير معلومين، فإن ما لم يكن معلولاً كان واجباً لنفسه، فهؤلاء جنس واحد، حيث جعلوا واجب الوجود أكثر من/ واحد. ومع هذا فحجتك على إبطال قولهم قد ٨/ ٢٥١

---

(١) في الإشارات والتنبيهات بعد كلامه في النص السابق مباشرة (٣،٤/ ٥٣٢-٥٣٣).

(٢) الإشارات: لضدين.

عرف ضعفها، ولكن الفرق بين هؤلاء وهؤلاء: أنَّ هؤلاء يجعلون الصانع أكثر من واحد، فيقولون بالتعدد في الصانع. وأولئك إذا أثبتوا أصلاً وطينة غير معلولة، فلا يجعلونها فاعلة صانعة، بل قابلة للفاعل، فهؤلاء يقولون: إنَّ الفاعل للعالم واجب بنفسه وهؤلاء يدخل فيهم من قال بقولهم، كابن زكريا المتطبب حيث قالوا: القدماء خمسة، وسبب حدوث العالم عشق النفس للهيولي، فإن هؤلاء يقولون بقدم مادة العالم ومكانه وزمانه والنفس.

وكان ابن سينا ذكر هذا القول، وذكر قول المجوس الذين يقولون بقدم النور والظلمة. فهذان القولان متشابهان من بعض الوجوه، فإنَّ هذا يقول: سبب حدوث العالم اختلاط النور والظلمة، وهذا يقول: سببه عشق النفس للهيولي. ثمَّ ذكر قول المتكلمين وقول أصحابه، فلم يذكر إلاَّ هذه الأقوال الأربعة. وأمَّا قول أئمة الفلاسفة وأساطينهم القدماء فلم يذكره، كما لم يذكر قول الأنبياء وسلف الأمة.

وحينئذ فيُقال: مذهب جمهور الفلاسفة أن أصل العالم معلول عن الواجب بنفسه، والعالم مع ذلك محدَث الصورة. فهؤلاء لا يقولون بتعدد الواجب، ولا يقولون بقدم العالم، ولا يقولون بأن طينته/ غير معلولة، وهذا القول لم يذكره في نقله للمقالات، مع ٨/ ٢٥٢
أنَّه من أشهر الأقوال عن أساطين الفلسفة، وهو أظهر أقوالهم في الحجة والدليل، فإنَّه لا يرد عليه ما يرد على غيره. ولا يمكنه أن يحتجَّ على فساد قول هؤلاء بما احتج به على فساد قول غيرهم، بل حجته الصحيحة لا تدلُّ إلا على قول هؤلاء، فإنهم يمكنهم أن يثبتوا للحوادث سبباً حادثا، ولا يجعلون الفاعل معطَّلا عن الفعل، ولا يقولون بقدم الأفلاك وحدوث حوادثها من غير سبب حادث، ولا يخالفون النصوص المشهورة عن الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه. فكان قولهم أقرب إلى العقل والنقل من الأقوال التي ذكرها.

قال(١): «ومنهم من وافق على أنَّ واجب الوجود واحد، ثمَّ افترقوا فقال فريق منهم: أنه لم يزل ولا وجود لشيء عنه، ثمَّ ابتدأ وأراد وجود شيء عنه، ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتَّى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل، لأن كل واحد منها وُجِد، فالكل وُجِد، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كليَّة منحصرة في الوجود. قالوا: وذلك محال، وإن لم(٢) تكن كلية حاصرة لأجزائها معا فإنها في حكم ذلك، وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال/ تُوصف بأنها ٨/ ٢٥٣
لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له، فيُقطع إليها ما لا نهاية له. ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له؟ ومِن هؤلاء مَن قال: إن العالم يوجد حين كان أصلح لوجوده، ومنهم من قال: لم يمكن وجوده إلاّ حين وُجد، ومنهم من قال: لا يتعلق وجوده بحين وشيء(٣) آخر بل بالفاعل، ولا يُسأل عن لِمَ(٤) فهؤلاء هؤلاء».

قال(٥): «وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأوَّل، يقولون: إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأزلية، وأنَّه ليس يتميز في

---

(١) في الإشارات والتنبيهات بعد النص السابق مباشرة (٣،٤/ ٥٣٤-٥٣٧) (رشاد).

(٢) لم: ساقطة من الإشارات والتنبيهات (ص٥٣٥). وفي شرح نصير الطوسي: «وإن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معاً في الوجود فإنها في حكم ذلك عقلا».

(٣) الإشارات: ولا بشيء.

(٤) الإشارات: ولا يُسأل عما فعل أو لم يفعل.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة في الإشارات والتنبيهات (٣،٤/ ٥٣٨-٥٤٥).

العدم الصريح حال الأوْلى به فيها أن لا يُوجِد شيئاً، أو بالأشياء أن لا تُوجَد عنه أصلا، وحال بخلافها، ولا يجوز أن تسنح له إرادة متجددة إلاَّ لداعٍ، وأن/ تسنح ٨/ ٢٥٤ جزافا. وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال، وكيف تسنح إرادة لحالٍ تجددت، وحال حال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد؟ وإذا لم يكن تجدد، كانت حاله ما لم يتجدد شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد، وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر، أو لأمر زال مثلاً لحسن من الفعل وقتاً ما، أو تيسر، أو وقتٍ معيّن، أو غير ذلك مما عُد، أو لقبح كان بكون له قد زال[1]، أو عائق، أو غير ذلك كان فزال.

قالوا: فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة. فهذا الداعي/ ضعيف قد انكشف لذوي ٨/ ٢٥٥ الأبصار ضعفه[2] على أنه قائم في كل حال، وليس في حال بأوْلى بإيجاب السبق من حال[3]، وأمَّا كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه.

وأمَّا كون غير المتناهي كلاًّ موجوداً ككون كل واحد وقتاً ما موجوداً فهو توهم خطأ، فليس إذا صحَّ على كل واحد حكمه صحَّ على كل محصل، وإلاَّ لكان يصح أن يُقال: الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود، لأنَّ كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود، فيُحمل الإمكان على الكل، كما حُمل على كلِّ واحد.

(١) س: أو لقبح كان بكون أو حال قد زال؛ الإشارات: وكقبح كان يكون له أو كان قد زال.
(٢) س: لذي الإنصاف ضعفه؛ الإشارات (ص٥٤٢): لذوي الإنصاف ضعفه.
(٣) الإشارات: وليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال.

قالوا: ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلاَّ شيئاً بعد شيء، وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل، ولا يُثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم.

وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له، أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له، فهو قول كاذب. فإنَّ معنى قولنا: كذا توقف على كذا
٨/ ٢٥٦ هو أنَّ الشيئين وصفا معاً بالعدم،/ والثاني لم يكن يصحُّ وجوده إلاَّ بعد وجود المعلول[1] الأوَّل، وكذلك الاحتياج. ثمَّ لم يكن ألبتة، ولا في وقت من الأوقات، يصح أن يُقال: إن الأخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له، أو محتاجا إلى أن يُقطع إليه ما لا نهاية له، بل أي وقت فَرَضتَ وجدت بينه وبين كون الأخير أشياء متناهية، ففي جميع الأوقات هذه صفته، لا سيما والجميع عندكم وكلٌّ واحدٍ واحد، فإن عنيتم بهذا التوقف أنَّ هذا لم يوجد إلاَّ بعد وجود أشياء كلٌّ واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يُحصى عددها، وذلك محال، فهذا نفس المتنازع فيه: أنه ممكن أو غير ممكن، فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه؟ أبأن يُغير لفظها بتغيير لا يتغير به المعنى؟ قالوا: فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أوَّليّا، وما يلزم من ذلك
٨/ ٢٥٧ الاعتبار لزوما ذاتيا، إلاّ ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير». /

قال[2]: «فهذه هي المذاهب وإليك الاعتبار بعقلك دون هواك».

(١) الإشارات: المعدوم.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، في الإشارات والتنبهات (٣،٤/ ٥٤٥).

[تعليق ابن تيمية]

هذا جملة كلامه، فهذا الكلام قد ذكر فيه قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام، وقوله وقول أمثاله من الفلاسفة، وذكر حجة المعتزلة المعروفة عندهم، وهو دليل الأعراض المبني على إبطال حوادث لا تتناهى، وذكر حجته في أنَّ تخصيص حال دون حال بالفعل لا بدَّ له من مخصص، فإذا كانت الأحوال متساوية لزم انتفاء المخصص، فينتفي التخصيص، فينتفي ما ذكروه من الحدوث.

وهذه الحجة مادتها من كلام المعتزلة الصحيح، حيث أخذ عنهم أنَّ التخصيص بوقت دون وقت لا بدَّ له من مخصص. وهم بنوا على ذلك إثبات الصانع، وهو على ذلك بنى إثبات واجب الوجود، لكن نقل ذلك إلى الممكن الذي ليس له من نفسه وجود، فتخصيصه بالوجود دون العدم، وبالعدم دون الوجود، كتخصيص الحدوث بوقت دون وقت.

وقد عُرف أنَّ هذا الكلام مادته من كلام المعتزلة والفلاسفة/ جميعا، وأنَّ الصواب ٨/ ٢٥٨
الذي فيه -وهو امتناع تخصيص المحدَث أو الممكن بلا مخصص- هو من كلام المعتزلة الذي وافقهم عليه، والخطأ الذي فيه بعضه منهم وأكثره منه، فإنه ألزم المعتزلة[1] بطرد هذا الأصل، فلما لم يطردوه نقض قولهم.

وحينئذ فيُقال له: بطلان قول المعتزلة لا يستلزم صحة قولك، إلاَّ لو لم يمكن قولٌ إلاَّ قولك وقولهم. فكيف وأقاويل أئمة الفلاسفة ليست من القولين؟ وكذلك الأقوال التي عليها أئمة السنة والحديث ليست من القولين؟

---

(١) اختلفت عبارات نسخة (س) عن نسخة (د) هكذا: وقد علم أن هذا ليس من كلام سلفه الفلاسفة، وأن الصواب فيه هو من كلام المعتزلة، والخطأ الذي فيه منه، ولكن ألزم المعتزلة.. (رشاد).

والأقوال الموجودة في الكتب الإلهية: التوراة والقرآن اللذين لم يأت من عند الله تعالى كتاب أهدى منهما ليست واحداً من القولين، فإذا قُدِّر بطلان قول معيّن لم يلزم صحة قولك، فكيف إذا كان ما أفسدت به قول المعتزلة يبطل أيضاً قولك؟ فقولك أفسد من قولهم إن كان قولهم فاسدا، وكذلك إن كان صحيحا، فهو فاسد على كلِّ تقدير.

وذلك أن عمدتك على بطلان قولهم أنَّه يمتنع أن يختص وقت دون وقت بالحدوث
٨/ ٢٥٩ بلا سبب مخصص حادث. /

فيُقال لك: وأنت تقول: إن الحوادث كلها تحدث بلا سبب حادث. وعلى قولك فكل حادث حادث في وقت من الأوقات، فإنَّ ذلك الوقت اختص بالحدوث بلا سبب مخصص حادث، فألزمهم اختصاص وقت من الأوقات بالحدوث دون سائر الأوقات بلا مخصص. وأنت يلزمك اختصاص كل وقت بما يحدث فيه من الحوادث بلا سبب مخصص، واختصاص كلِّ حادث بصفته وقدره بلا سبب مخصص، واختصاص كلِّ حادث بوقته بلا سبب مخصص، وحدوث جميع الحوادث بلا سبب مقتض للحدوث، فهم إن كان ما التزموه باطلاً فقد التزمت أضعافه، فيكون قولك أفسد. وإن لم يكن باطلاً بطلت حجتك على إبطال قولهم، فتبين أنَّ إبطالك لقولهم، مع اعتقادك لما تعتقده، باطل على كل تقدير، وعلم أنَّ الأصول الصحيحة التي وافقتهم عليها، هي على بطلان قولك أدلُّ منها على بطلان قولهم، والأصول الفاسدة التي وافقوك عليها، إذا كانوا قد تناقضوا فيها ولم يطردوها، فأنت أعظم تناقضاً في عدم طردك لأصولك مطلقا: صحيحها وفاسدها.

وبيان ذلك أنَّه قد قال: يجب أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أزليا، وما يلزم من ذلك لزوماً ذاتيا، إلاَّ ما يلزم
٨/ ٢٦٠ من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير يعني حركة الفلك وما يتبعها من التغير./

فيقال له: إذا لم يكن مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أزليا، واللازمة من ذلك لزوماً ذاتيا، كما يقوله في لزوم الفلك عنه، وما يقدره علة للفلك من العقول أو غيرها، فاللازم لهذه اللوازم: إمَّا أن يكون لازماً لها لا ينفك عنها في وقت من الأوقات، أو لازماً لها في حالٍ دون حال.

فإن كان لازماً لها في كل الأوقات، وجب أن لا يحدث شيء، وأن لا يكون تغيّر أصلا.

وإن كان لازماً لها في وقت دون وقت، فقد اختلفت نسبة لوازمه إلى الأوقات، والأمور الحادثة في الأوقات، حيث حدث عن لوازمه في هذا الوقت ما لم يحدث في هذا الوقت، وإذا اختلفت نسبة اللوازم إلى الأوقات والحوادث، لزم أن تختلف نسبته إلى الأوقات والحوادث، لأن الأمور الكائنة عنه كوناً أزليا، وما يلزمها لزوماً ذاتيا، نسبتها إلى جميع الأوقات والحوادث كنسبته، لأنَّه لو كانت نسبتها إلى الأوقات والحوادث تخالف نسبته، لكانت حالها في بعض الأوقات والحوادث مخالفاً لحاله، ولكانت مختصة في بعض الأوقات بمعنىً منتف عنها في أوقات أخر.

وذلك تخصيص لبعض الأوقات دون وقت آخر بحدوث حادث فيه،/ فإن جاز ٨/ ٢٦١ تخصيص وقت دون وقت بحدوث من غير سبب حادث، بطل أصل الكلام.

وإن لم يجز ذلك، لزم أن يكون اختصاص لوازمه بحدوث حادث فيها أو منها بوقت دون وقت، إنما كان لاختصاصه هو بحدوث حادث فيه أو منه لوقت دون وقت، وإلاَّ لم تكن تلك اللوازم لوازم له.

فلا بدَّ من أحد أمرين:

إما أن تكون تلك الأمور اللازمة له ليست لازمة، فتكون الحوادث حدثت عنه ابتداء بدون وسائط، وهذا أشدُّ إبطالاً لقولهم.

وإمَّا أن تكون تلك الأمور اللازمة له لا تختص في وقت دون وقت بحدوث حادث فيها أو منها، إلاَّ لتخصيصه لها بذلك، إذ لو اختصت بدون تخصيصه، للزم الحدوث بلا محدث، وهو ممتنع.

ومتى كان تخصيص اللوازم بحدوث حادث فيها أو منها إنما هو لتخصيصها لها بذلك، كانت نسبته إلى الأوقات والحوادث نسبة مختلفة كنسبة اللوازم.

وهذا أمر لا محيد لهم عنه، وهو يبين بطلان قولهم بياناً ضرورياً لمن فهمه. إذ أصل قولهم حدوث التغير عمّا لا يتغير. وهذا يناقض ما قالوه.

٨/ ٢٦٢ فهم بين أمرين: إن جوَّزوا حدوث متغير عن غير متغير، لم يمكنهم/ إبطال قول المعتزلة ونحوهم، الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث من غير حدوث سبب، بل بمجرَّد القدرة، أو القدرة والإرادة التي لم تزل ولا تزال على حال واحدة.

وإن لم يجوِّزوا حدوث متغير عن غير متغير، بطل قولهم كله. فإنَّ الفلك متغير مختلف هو في نفسه، مختلف القدر والصفات، وهو متغير عندهم بما يحدث فيه من الحركات. وهذا التغير صادر عمّا لا يتغير عندهم، سواء قالوا: هو صادر عن العقل الذي لا يتغير، كما يقوله ابن سينا وأمثاله، أو صادر عن الواجب بنفسه الذي لا يتغير، كما يقوله ابن رشد وأمثاله، أو صادر عن الواجب بتوسط العقل، كما يقوله النصير الطوسي وأمثاله، أو مهما قالوه من جنس هذه المقالات، فلا بدَّ على كل تقدير أن يلزمهم حدوث متغير عن غير متغير.

وحينئذ فبطلت حجتهم على المعتزلة، وكانوا أكثر التزاماً للباطل الذي قرروا أنَّه باطل، وأبطلوا به قول المعتزلة. وذلك أنهم يجعلون جنس الحركات والحوادث كلها حدثت بلا محدِث أصلا، لأنَّ العلة القديمة الأزلية لا يتأخر عنها شيء من معلولاتها

ولوازمها، فكلُّ ما تأخر عنها فليس من موجبها: لا بوسط ولا بغير وسط. وتلك الحوادث لم تحدث/ عن واجب آخر بالاتفاق والضرورة، فيلزم أن لا يكون للحوادث ٨/ ٢٦٣ كلها محدِث، وأن لا يكون الرب تعالى محدِثا لشيء من الحوادث.

وفي هذا من تعطيل الصنع عن الصانع، وتعطيل الصانع عن الصنع، ما هو أعظم من كلِّ قول قاله غيرهم، فإنهم يشنِّعون على المعتزلة ونحوهم: بأنكم إذا قلتم بحدوث العالم عطلتم الصانع في أزله عن الصنع.

فيُقال لهم: أنتم عطلتم الصانع دائماً عن صنع شيء من الحوادث، على ما هو بيّن ظاهر لكل من تدبر هذا، فقد عطلتموه عن أن يحدِث شيئاً من الخير والإحسان أزلاً وأبدا.

وأمَّا صنعه اللوازم وجوده، فهذا أنتم منازعون فيه، وقد بيّن غير واحد بطلان قولكم فيه. وحينئذ فتكونون قد عطلتموه عن كل فعلٍ وصنع وإفاضة وإيجاب واقتضاء أزلاً وأبدا.

وأمَّا تعطيل الصنعة عن الصانع، فهذا ليس قولاً معروفاً لطائفة معروفة، بل الأمم المعروفون متفقون على أنَّ الصنعة لا بدَّ لها من صانع. وهذا ضروري في العقل.

وعلى قولكم: الحوادث دائما تحدث، وليس لها صانع، فإنَّ العلة التامة في الأزل لا يحدث عنها شيء أصلا. وأيضاً فإن الحوادث مختلفة في/ صفاتها ومقاديرها، كما أنَّ ٨/ ٢٦٤ الفلك مختلف في صفته وقدره.

والواحد البسيط من كلِّ جهة يمتنع أن يصدر عنه ما هو مختلف في صفاته وأقداره. وإن جاز ذلك بطل قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد. وإذا بطل هذا القول بطل قولهم في صدور العالم عنه، سواء كان صادراً عنه بوسائط لازمة له بسيطة كالعقول، أو

بغير وسائط أو بوسائط مختلفة، فكيف ما قدَّروه، فلا بدَّ لهم من لزوم أجسام مختلفة في القدر والصفات عن واحدٍ بسيط لا صفة له ولا فعل فيه.

وأيضاً فما من زمانٍ من الأزمنة إلاَّ وتحدث فيه حوادث مختلفة، وقد يختص بعض الأزمنة بحوادث ليست من جنس حوادث بقية الأزمنة، كحادث الطوفان وأمثاله، بل إرسال موسى عليه السلام، وما تبع رسالته من الحوادث، وإرسال محمد ﷺ، وما تبع رسالته من الحوادث، وأمثال ذلك، هي من الحوادث المختصة بزمان دون زمان، فإذا كان لا سبب للحوادث إلاَّ ذات نسبتها إلى جميع الأزمنة سواء، ولوازمها التي نسبتها إلى جميع الأزمنة سواء، وقد قالوا لأجل هذا: يمتنع تخصيص زمان دون زمان بحدوث العالم، وقالوا: العالم قديم لذلك، ففي هذا القول من تخصيص بعض الأزمنة بحادث دون حادث، ما في ذلك القول وزيادات، فإنَّ المعتزلة يقولون: التخصيص إنما وقع/ وقت ٨/ ٢٦٥
إحداث العالم فقط، ثم التخصيص في سائر الأوقات كان عن أسبابٍ حادثةٍ في العالم.

وهؤلاء يقولون: لا تزال الأوقات تختص بالحوادث من غير سبب، مع أنَّ نسبته إلى جميع الأوقات والحوادث واحدة. والأشعرية ونحوهم، وإن قالوا: إنَّه لا يزال يخص وقتاً دون وقت بحدوث الحوادث، من غير سبب يقتضي التخصيص سوى محض الإرادة، التي نسبتها إلى جميع الأوقات والحوادث واحدة، فهم أطرد لقولهم من قولكم: إنَّ نسبته إلى الأوقات واحدة، مع أنَّه لم يزل ولا يزال يخص كل وقت بحادث دون الآخر، مع استواء نسبته إلى الأوقات.

فأنتم مع قولكم بدوام الفعل وأزليته، في قولكم من مخالفة أصلكم أكثر مما في قول المعتزلة وقول الأشعرية.

وأيضاً فمعلوم أنَّ الحركات مختلفة، والمتحركات مختلفة، وليست الحركات كلها صادرة عن حركة الفلك الأطلس، بل لكل فلك، أو لكواكب كلِّ فلك، حركة تخصه، فإنَّ الناس يشاهدون بعيونهم حركات الخمسة على خلاف حركات الثوابت، ويشهدون حركة الشمس والقمر والكواكب من المشرق إلى المغرب، على خلاف حركة الخمسة وحركة الثوابت.

والجمهور من أهل الهيئة يقولون: المتحرِّك هو الأفلاك، وإن/ الحركة المشرقية هي ٢٦٦/٨
حركة المحيط بما فيه. وسواء كان الأمر كذلك أو لم يكن، فليست حركة كلِّ كوكب وفلك تابعة لحركة المحيط، بل الحركات مختلفات. وإذا كان كذلك امتنع أن تصدر هذه الحركات المختلفة عن واحد بسيط لا يصدر عنه إلاَّ واحد، سواء صدرت بواسطة أو بغير واسطة.

وأمَّا صدور المختلفات عن ما لا يصدر عنه إلا واحد بلا واسطة، فهو جمع بين النقيضين، وقول متناقض.

وأما الصدور بواسطة، فتلك الواسطة يجب أن لا تكون إلاَّ واحدٌ عن واحد، إذا قُدر أنَّ الأول واحد بسيط لا يصدر عنه إلاَّ واحد، وإلاَّ كان قولاً متناقضا، فإنَّه إذا صدر عنه ما فيه كثرة، فقد صدر عنه أكثر من واحد، وإن لم يكن في الصادر كثرة، وجب أن لا يصدر عن الصادر الأول إلاَّ واحد، وهلمّ جرّاً، وهذا خلاف المشهود.

وما يلفّقونه في هذا المقام من قولهم: إنَّ الأوَّل يَعْقِلُ مُبْدِعَهُ ويعقل نَفْسَه، وأنَّه باعتبار عقله للأول صدر عنه عقلٌ، وباعتبار عقله لنفسه صدر عنه نفسٌ أو فلك، أو باعتبار وجوبه بالأول صدر عنه عقل، وباعتبار إمكانه صدر عنه نفس أو فلك، أو باعتبار عقله صدر كذا أو كذا، وباعتبار وجوبه أو إمكانه صدر كذا أو كذا، أو مهما

٨/ ٢٦٧ قالوه/ من الأقوال التي يقدِّرها الذهن في هذا المقام، فهي مع كونها أقوالاً لا دليل عليها، وإنما هي تحكمات ورجم بالغيب، بل والدليل يقوم على فسادها، فلا يحصل بها جواب عمّا يدلُّ على فساد أصلهم، فإنَّ تلك الوجوه إمَّا أن تكون أموراً وجودية أو عدمية، فإن كانت وجودية، فقد صدرت عن الأول، فقد صدر عنه أمور متعددة أكثر من واحد بلا واسطة، وإن كانت عدمية فلا يخرج الصادر الأول عن أن يكون واحداً بسيطا، وحينئذ فلا يصدر عنه إلاَّ واحد.

يبيّن ذلك أنَّ كثرة السلوب العدمية إن أوجبت كثرة، فالأوَّل فيه كثرة لكثرة ما يُسلب عنه، وإن لم توجب كثرة فلا كثرة في الصادر الأوَّل بأمور عدمية، فلا يصدر عنه إلاَّ واحد، وهلمّ جرّاً.

وأيضا فهذا الواحد الذي يقدِّرونه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، كالواحد الذي يجعلونه مبدأ المركبات العقلية، كما بُسط هذا في موضع آخر.

وإذا كان كذلك، فما يقولونه في هذا المقام من أنَّ حركة الفلك واحدة أزلية أبدية، وهي فعل الرب الدائم فعله، قول باطل لوجوه:

أحدها: أنَّ الحركات ليست واحدة، بل حركات مختلفات، وليس بعضها صادراً عن بعض. فقول القائل: إنها واحدة قول باطل.

٨/ ٢٦٨ **الثاني**: أن الحركة الدائمة سواء كانت واحدة أو متعددة، وسواء/ كانت نوعاً واحداً أو أنواعاً مختلفة تحدث شيئاً بعد شيء، وإذا كان الأوَّل علّة تامة أزلية، كان مستلزماً لمعلوله، فلا يتأخر عنه شيء من معلوله، بل يكون معلوله كله أزلياً أبدياً دائماً بدوامه، إن أمكن مقارنة المعلول لعلته، لا يحدث منه شيء بعد شيء، فإنَّ الحادث في الزمن الثاني يمتنع أن تكون علته تامة أزلية، لأنَّ العلة التامة مستلزمة لمعلولها، وهو لا يكون

بينه وبينها فصل، فكيف وأجزاء الحركة الحادثة شيئاً بعد شيء كلها منفصلة عن الأزل؟ فامتنع أن يكون معلول علة تامة أزلية.

الثالث: أن يُقال: كون المفعول المعيّن يقارن فاعله في الزمان، أمر لا يُعقل وجوده في الخارج، وإنَّما يقدره الذهن، كما يقدر الممتنعات. وسواء سُمِّيَ الفاعل علّة أو لم يسم، فإنَّه لا تعقل علة صدر عنها معلول هو مفعول لها، وكان زمانهما واحدا، ولكن قد يكون الشيء مستلزماً لغيره ومقارناً له في الزمان، كاستلزام الذات لصفاتها اللازمة، واستلزام حركة أحد الجسمين المتلازمين لحركة الآخر، كحركة الخاتم واليد، لكن لا يكون الملزوم فاعلاً للاّزم، فإنَّه لا يعقل مفعول معيّن لازم لفاعله ألبتة.

ولكن لفظ «العلة» فيه إجمال واشتباه واشتراك، فقد يُراد بها الملزوم الموجَب، وقد يراد بها الفاعل. والملزوم الموجب الذي ليس بفاعل يُعقل أن يقارنه لازمه وموجبه الذي ليس بمفعول له، لكن موجبه الذي هو/ مفعول له لا يُعقل مقارنته له، لكن ٨/ ٢٦٩
يُعقل صدور الفعل عنه شيئاً بعد شيء، فتكون المفعولات صادرة عنه شيئاً بعد شيء.

وهؤلاء أصَّلوا أصلاً فاسداً ظهر به فساد قولهم، وهو أنَّ العلة التامة التي تسمى المؤثر التام يجب أن يقارنه معلوله في الزمان بحيث لا يتأخر عنه، ولا يكون معلولٌ إلاَّ لعلة تامة. وهذا ناقضوا به المتكلمين الجهمية والمعتزلة، ومن وافقهم في قولهم: إنَّ المؤثر التام يجوز، بل قد يجب، أنْ يتراخى عنه أثره، فقالوا: الباري كان في الأزل مؤثراً تاماً وتراخى عنه أثره. فقال أولئك: بل يجب أن يقارنه أثره.

والصواب قول ثالث، وهو أنَّ التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر، فيكون الأثر عَقِبَهُ، لا مقارناً له، ولا متراخيا عنه. كما يُقال: كسرتُ الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع، وطلقت المرأة فطُلِّقَتْ، وأعتقتُ العبد فعُتِق.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢]، فإذا كوَّن شيئاً كان عقب تكوين الرب له، لا يكون مع تكوينه ولا متراخيا عنه. وقد يُقال: يكون مع تكوينه، بمعنى أنه يتعقبه لا يتراخى عنه. وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له. وعلى هذا فكلُّ ما سوى الله تعالى لا يكون

٨/ ٢٧٠ إلاَّ حادثاً مسبوقاً بالعدم، فإنَّه إنما يكون عقب تكوينه له،/ فهو مسبوق بغيره سبقاً زمانيا. وما كان كذلك لا يكون إلاَّ محدثا، والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام.

وأمَّا على قول هؤلاء، فيلزمهم أمور باطلة تستلزم فساد قولهم.

منها: أنَّه لا يحدث في العالم شيء، فإنَّه إذا كانت العلة تامة أزلية، ومعلولها معها في الزمان، وكل ما سواه معلول له بوسط أو بغير وسط، لزم أن يكون كل ما سوى الله قديماً أزليا.

ومنها: أنَّه يلزم أن لا يحدث شيء حتى تحدث حوادث لا تتناهى في آن واحد. وهذا متفق على استحالته عندهم وعند سائر العقلاء، وهو تسلسل علل ومعلولات، أو تمام علل ومعلولات حادثة لا نهاية لها، فإنَّه كلما حدث حادث، فإنَّه لا يحدث حتى تحدث علته التامة أو تمام علته التامة، وتكون حادثة معه، وتلك لا تحدث حتى يحدث معها ما هو كذلك، فلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى، أو تمام علل ومعلولات لا تتناهى في آنٍ واحد.

وإذا قالوا: كل حادث مشروط بعدم ما قبله لم يصحّ على قولهم، لأنَّ عدم الحادث الأوَّل سابق للحادث الثاني. وعندهم العلة التامة يجب مقارنتها للمعلول ولا تتقدم عليه.

ولكن هذا يصح على قول أهل السنة الذين يقولون: المعلول يحصل عقب تمام العلة التامة لا معها، فيكون حدوث الثاني عقب عدم الأوَّل./ وعلى هذا القول فيلزم ٨/ ٢٧١ حدوث كل ما سوى الله تعالى.

وبهذا يظهر بطلان قولهم وصحة قول المسلمين، فإنهم قد يشبِّهون قولهم بما يحدث شيئاً فشيئاً عن الفاعل بالاختيار أو الطبع، كالحجر الهابط، وكالمسافر إلى بلد، فإنَّه يقطع المسافة شيئاً فشيئا، والمقتضي لقطعه المسافة، وهو قصده تلك المدينة، قائم. لكن قطعه للجزء الثاني منها مشروط بعدم الأوَّل.

فيُقال لهم: هذا يدلُّ على فساد قولكم، فإنَّه ليس هنا مؤثر تام قارنه أثره، ولم يوجد الأثر إلاَّ عقب التأثير التام لا معه، فليس هذا نظير قولكم، بل هو نظير قول من يقول: لم يزل يحدث شيئاً بعد شيء، وإحداثه للثاني مشروط بعدم الأوَّل.

وهذا نظير قول من يقول: لم يزل متكلماً إذا شاء، فعَّالا لما يشاء، فوجود الثاني، كالإرادة الثانية، والكلمة الثانية، والفعل الثاني، مشروط بانقضاء الأوَّل، وبانقضاء الأوَّل تمَّ المؤثر التام المقتضي لوجود الثاني.

وعلى هذا فكلُّ ما سوى الرب حادث كائن بعد أن لم يكن، وهو سبحانه المختص بالقدم والأزلية، فليس في مفعولاته قديم، وإن قُدِّر أنَّه لم يزل فاعلا، وليس معه شيء قديم بقدمه، بل ليس في المفعولات قديم/ ألبتة، بل لا قديم إلا هو سبحانه، وهو ٨/ ٢٧٢ وحده الخالق لكل ما سواه، وكل ما سواه مخلوق، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر:٦٢].

وهؤلاء لما كانت مناظرتهم مع المتكلمين الجهمية والمعتزلة، ومن وافقهم على أصلهم، في الاستدلال على حدوث الأجسام، أو حدوث العالم، بامتناع حوادث لا

أوَّل لها، ورأى هؤلاء أنَّ هذه قضية كاذبة. ولهذا كان أئمة أهل الكلام، كالرازي وغيره، يوافقونهم على فسادها، فإنَّ الرازي وإن قرّر في كتبه الكلامية «كالأربعين» و«نهاية العقول» وغيرهما: امتناع حوادث لا أوَّل لها، كما تقدم تقريره، واعتراض إخوانه عليه، فهو نفسه في كتب أخرى يقدح في هذه الأدلة، ويقرر وجوب دوام الفاعلية، وامتناع حدوث الحوادث بلا سبب، وامتناع حدوثها في غير زمان، ويجيب عن كلِّ ما يحتج به في هذه الكتب، كما فعل ذلك في كتاب «المباحث المشرقية» وغيره.

ولعل الذين قدحوا في أدلته هذه، كالآمدي والأبهري والأرموي صاحب «لباب الأربعين» وغيرهم، أخذوا ذلك -أو بعضه- من كلامه، أو أخذوه هم من حيث أخذه هو.

وهذا قد رأيته، فإني كنت قد أرى اعتراض هؤلاء عليه أو بعض أجوبته، ثم أنظر
٨/ ٢٧٣ بعد ذلك في كلام آخر له، فأجدهم قد أخذوا ذلك/ الاعتراض أو الجواب، أخذوه، من كلامه، كما في الجواب الباهر الذي ذكره الأرموي، فإنه أخذه من «المطالب العالية».

والاعتراضات التي ذكرها هو وغيره على تقريره لامتناع حوادث لا أوَّل لها، قد ذكرها الرازي في «المباحث المشرقية»، وذكرها الآمدي أيضا. ولهذا أَرَيْتُ من يغترّ بكلام هؤلاء من طلبة العلم حقيقة أمرهم، وأن هذا التقرير الذي وافقوا فيه شيوخهم المتكلمين، من المعتزلة والأشعرية، هم بعينهم قد قدحوا فيه في موضع آخر قدحاً لم يجيبوا عنه.

فلا يظن الظان أن ما ذكروه مما ينصر دين الإسلام، بل هذا مما يقوّي معرفة المسلمين بذم الكلام الذي ذمه السلف والأئمة. وأنَّه جهل لا علم.

ولا يغترّ المغترّ بما يجده من كثرة ذكر المصنِّفين في الكلام لذلك، واتّباع آخرين مقلّدين لهم في ذلك، فإنَّ الناظر: إما أن يكون ناظراً بنفسه حتى يتبين له الحق، أو يقلّد المعصوم،

فهذان طريقان علميان؛ وإمَّا أن يكون محسناً للظن بشيوخٍ تقدموا، من شيوخ هذا الكلام المحدَث، فهؤلاء قد عارضهم من هو أعلم منهم. فالسلف والأئمة عارضوهم، وأتباعهم الحذَّاق الذين تعقَّبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم، وأتباعهم الذين تعقَّبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم، والفلاسفة أيضاً عارضوهم وناقضوهم./ ٨/ ٢٧٤

وإذا قال القائل: هذا الأصل قد قرره مثل أبي الهذيل العلاَّف وأبي إسحاق النظَّام، ومثل الجهم بن صفوان، واتّبعهم عليه مثل أبي علي، وأبي هاشم، وعبد الجبار بن أحمد، وأبي الحسين البصري، وغيرهم، ووافقهم على صحة هذه الطريقة -وهو امتناع حوادث لا أوَّل لها- مثل محمد بن كرَّام، وابن الهيصم وغيرهما، ومثل أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي المعالي، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني، وأبي عبد الله المازري، والقاضي أبي بكر بن العربي، وغيرهم، بل ومثل الشريف المرتضى وأمثاله من شيوخ الشيعة، فهؤلاء -وأضعافهم- يحتجُّ بهذه الطريقة، وإن كان أصلها مأخوذاً من الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف وغيرهما.

قيل لمن قال هذا القول: الواحد من هؤلاء لم يعظّمه من يعظّمه من المسلمين، إلاَّ لما قام به من دين الإسلام، الذي كان فيه موافقاً لما جاء به محمد ﷺ، فإنَّ الواحد من هؤلاء له مساع مشكورة في نصر ما نصره من الإسلام، والرد على طوائف من المخالفين لما جاء به الرسول، فحمدهم والثناء عليهم بما لهم من السعي الداخل في طاعة الله ورسوله، وإظهار العلم الصحيح الموافق لما جاء به الرسول ﷺ، والمظهر لباطل من خالف الرسول، وما من أحد من هؤلاء، ومن هو أفضل منهم، إلاّ وله غلط في مواضع. / ٨/ ٢٧٥

وإذا كان كذلك فانظر في هذا الأصل الذي اتّبع فيه متأخروهم لمتقدميهم، من إثباتهم حدوث العالم والأجسام بهذه الطريق: هل هي طريقة صحيحة في العقل أم لا؟

وهل هي موافقة للشرع أم لا؟ فاعرضها على الكتاب والميزان، فإنَّ الله تعالى يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد:٢٥] فاعرض ما[١] يذكرونه بما ثبت من كتاب الله وسنة رسوله، وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين، وَزِنْهُ أيضاً بالميزان[٢] الصحيحة العادلة العقلية، واستعن على ذلك بما يذكره كلٌّ من النظار في هذه الطريقة وأمثالها، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، ولا تتبع الظن فإنَّه لا يُغني من الحق شيئا، وسل الله أن يلهمك ويهديك.

فإنَّه قد ثبت في الحديث الصحيح الإلهي أن الله تعالى قال: يا عبادي كلكم ضالٌّ إلاَّ من هديته فاستهدوني أهدكم[٣].

٨/ ٢٧٦ وقد ثبت في صحيح مسلم: أنَّ النبي ﷺ كان إذا قام/ من الليل يصلِّي يقول: اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنتَ تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختُلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم[٤].

والله تعالى قد أخبر عن أهل النار أنهم قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠] فالضلال وقع في السمع والعقل، فإنَّ أقواماً نصروا الإسلام -أو السنّة- في ظنهم، وصاروا يُدخلون في الإسلام -أو السنة- ما ليس منه، ولم يكن لهم

---

(١) في الأصل (عما) وفي الهامش (ما) فاختار صالح المحمود الهامش في «موقف ابن تيمية» (٢/ ٧٢٨).
(٢) قال المحمود أنه يرجح كلمة (الموازين) بدل (بالميزان).
(٣) رواه مسلم (٢٥٧٧).
(٤) رواه مسلم أيضاً (٧٧٠).

من الخبرة بالكتاب -وتفسير السلف له- والسنَّة، وأقوال سلف الأمة ما يعرفون به ما بعث الله به رسوله، مما عُرف بالنص والإجماع.

ولهذا نجد جمهور أهل الكلام من أبعد الناس عن معرفة الحديث وأقوال الصحابة، ويذكرون أحاديث يظنونها صحيحة وتكون من الموضوعات المكذوبات، وأحاديث تكون صحيحة متلقاة بالقبول، بل مجمع على تلقيها بالقبول وصحتها عند علماء أهل الحديث، وهم يكذِّبون بها أو يرتابون فيها. وكذلك نجدهم -وغيرهم- في العقليات قد/ أحسنوا الظن بطريقة دون طريقة، وفي كلٍّ من الطريقين ما يؤخذ ويترك، وأهم ٨/ ٢٧٧ الأمور ما جاء به الرسول وفهم ذلك.

فإنه قد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين[1]»، وأوَّل الفقه فهم خطاب الله ورسوله، بعد معرفة ثبوت ذلك عن الرسول، ولو كان في نفس الأمر أن السمعيات لا يجب قبولها حتى يقوم الدليل على صدق المبلِّغ، وهو بُعْدٌ في قطع هذه المسافة، فينبغي له أن لا يُنظر في مسألة مما تكلم فيها الناس، حتى يعرف ما قاله هذا الرسول وما ثبت عنه، فإنه لو قُدِّر واحدٌ من العلماء النظَّار، لكان ينبغي أن يُعرف ما قاله في مسائل النزاع، لينظر في قوله وقول غيره، كما يفعل من نظر في أقوال النظَّار، فكيف إذا كان في نفس الأمر هو المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى؟

ومعلوم أنَّ الرجل لو تكلَّم في مسألة طبٍّ تنازع فيها الناس، وقد بلغه أنَّ لبقراط وجالينوس وأمثالهما فيها نصّاً، لم ينبغِ له أن يثبت القول فيها/ حتى يعرف ما قاله ٨/ ٢٧٨ هؤلاء، مع جواز غلطهم في نفس الأمر، فكيف بنصوص الأنبياء في الأمور الإلهية؟

---

(١) رواه البخاري (٧١) (٢٩٤٨) (٦٨٨٢)، ومسلم (١٠٣٧) عن أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان ﷺ.

وإذا وقع في قلبه شبهة الباطنية، من الفلاسفة وغيرهم، أنَّهم تكلَّموا بالتخييل والتمثيل، لا بإظهار الحقائق، إذ لم يمكن إلاَّ ذلك، فليس لأحد أن يقبل هذا القول منهم تقليداً لهم، بل ينظر في أقواله وأحواله وسائر أموره وأحوال أصحابه، هل يطابق قول هؤلاء، أم يورِّث علماً ضرورياً بأن هؤلاء كاذبون عليهم عمداً أو خطأً: إمَّا عناداً وإمَّا ضلالاً؟ وهذا مبسوط في موضعه.

والمقصود هنا أنَّ هؤلاء المتكلمين الذين جمعوا في كلامهم بين حق وباطل، وقابلوا الباطل بباطل، وردُّوا البدعة ببدعة، لَمَّا ناظروا الفلاسفة وناظروهم، في مسألة حدوث العالم ونحوها، استطال عليهم الفلاسفة لما رأوهم قد سلكوا تلك الطريق، التي هي فاسدة عند أئمة الشرع والعقل، وقد اعترف حذَّاق النظَّار بفسادها، فظنَّ هؤلاء الفلاسفة الملاحدة أنهم إذا أبطلوا قول هؤلاء بامتناع حوادث لا أوَّل لها، وأقاموا الدليل على دوام الفعل، لزم من ذلك قدم هذا العالم، ومخالفة نصوص الأنبياء.

وهذا جهل عظيم، فإنَّه ليس للفلاسفة ولا لغيرهم دليل واحد عقلي صحيح يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء. وهذه مسألة حدوث العالم وقدمه، لا يقدر أحد من بني آدم
٨/ ٢٧٩ يقيم دليلاً على قدم الأفلاك أصلا،/ وجميع ما ذكروه ليس فيه ما يدلُّ على قدم شيء بعينه من العالم أصلا، وإنما غايتهم أن يدلوا على قدم نوع الفعل، وأنَّ الفاعل لم يزل فاعلا، وأنَّ الحوادث لا أوَّل لها، ونحو ذلك مما لا يدلُّ على قدم شيء بعينه من العالم، وهذا لا يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء، بل يوافقها.

وأما النصوص المتواترة عن الأنبياء بأنَّ الله خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، وأن الله خالق كلِّ شيء، فكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن، فلا يمكن أحداً أن يذكر دليلاً عقلياً يناقض هذا، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع.

وهذه مسألة حدوث العالم أعظم عمد الفلاسفة فيها، التي عجز المتكلمون عن حلِّها، ليس فيها ما يدلُّ على قدم شيء من العالم أصلا. ولهذا كان ما أقامه الناس من الأدلة على أنَّ كل مفعول فهو محدث كائن بعد أن لم يكن، وكل ما سوى الله مفعول فيكون محدثا، لا يناقض ذلك، وإنما يناقض ذلك أصل الجهمية والمعتزلة، حيث قالوا: إنَّ الله كان ولا يتكلم بشيء ولا يفعل شيئاً، بل كان الكلام والفعل عليه ممتنعاً، لا مقدوراً له في الأزل، ثم إنه صار ذلك ممكنا مقدوراً بدون تجدد شيء، فحدث الكلام والفعل بدون سبب أوجب حدوث ذلك أصلا.

ثم قال أئمة هذه الطريقة -وهو الجهم وأبو الهذيل- بأنَّه لا بدَّ من فناء الفعل وفناء الحركات كلها، زاد الجهم: وبفناء العالم كله: الجنة/ والنار، فيكون الرَّب ما زال معطَّلاً ٨/ ٢٨٠
من الكلام والفعال، ثم لا يزال معطَّلاً من الكلام والفعال، وإنما حدث ما حدث من الكلام والفعال في مدة قليلة جدّاً بالنسبة إلى الأزل والأبد، فبهذا القول وما يترتب عليه أقام على هؤلاء الشناعةَ أئمةُ الشرع والعقل، ورأى الناس أنَّ في ذلك من مخالفة الشرع والعقل ما لا يجوز السكوت عن ردّه، لكن هؤلاء، وإن كانوا ابتدعوا مخالفة للشرع والعقل بحسب نظرهم واستدلالهم، فالمتفلسفة المنازعون لهم أبعد عن العقل والشرع، وهؤلاء[1] يردّون صريح ما تواتر عن الرسل، ويزعمون أنهم خيَّلوا ومثَّلوا. وأما أولئك[2] فقد يتأوّلون النصوص، أو يقولون: لها معنى لا نفهمه، ولا يقولون: إنَّ الرسل قصدت أن تخبر بالأمور على خلاف ما هي عليه بطريق التخييل والتمثيل، بل كثير مما ينصرونه من بدعهم يظنون أنَّ الرسل قالوه، فخطؤهم تارة في تكذيب الناقل، وتارة في تأويل المنقول.

---

(١) وهم الفلاسفة (رشاد). (٢) وهم المتكلمون (رشاد).

وأولئك[١] يعلمون صدق الناقل وصدق المنقول عنه، ولكن يقولون كلاماً مضمونه أنه كَذَب للمصلحة، ولهذا سمّاهم المسلمون: ملحدين، فإنهم يلحدون في آيات الله،
٨/ ٢٨١ ولهذا يفضي بهم تأويل/ النصوص إلى ما يعلم العامة والخاصة أنه افتراء على الرسول وإلحاد محض، مثل تأويلات الباطنية للعبادات وللقرآن وغير ذلك.

وكان ممّا سلّط هؤلاء[١] على الإلحاد، إدخال أولئك[٢] في الشريعة ما ليس منها، وإن كانوا متأوّلين في ذلك، فلما جعلوا من دين الإسلام القول بأن الخالق لم يكن يمكنه أن يتكلّم ويفعل، ثم أمكنه ذلك بلا سبب، وأنَّ ذلك يتضمن ترجيح الممكن بلا مرجح، وأنَّ الممكن انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا سبب حادث، والفاعل أمكنه الفعل والكلام بعد أن لم يكن ممكناً بلا سبب -أخذ ذلك المتفلسفة وناقضوه واستدلوا بحجتهم المشهورة على قدم العالم؛ بأن كلّ ما يعتبر في كون الباري مؤثرا: إما أن يكون موجوداً في الأزل، وإما أن لا يكون، فإن كان موجوداً لزم القول بأنَّه لم يزل فاعلاً، لأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره، وإن لم يكن موجوداً امتنع وجوده بعد هذا، لأنَّ القول في ذلك الحادث كالقول في غيره، فإذا لم يحصل المرجح التام امتنع الفعل، وإذا حصل وجب وجود الفعل.

٨/ ٢٨٢ وهذه الحجة لما ذكروها صار أولئك يجيبون عنها بما لا يفسدها، بأن/ يقولوا: المرجّح هو علم الفاعل وإرادته أو قدرته، أو إمكان الفعل وانتفاء المانع، وهو الأزل، أو حصول المصلحة.

---

(١) وهم الفلاسفة (رشاد).

(٢) وهم المتكلمون (رشاد).

وكل ما قالوه من هذا وغيره إذا نظر فيه بعينه لم يكن جواباً صحيحا، فإنَّ العلم يتبع المعلوم على ما هو به، والمعلوم يتبع الإرادة، فإن لم يكن المرجِّح ثابتاً في نفس الأمر، لم يكن العلم مرجِّحا. وأما الإرادة فادّعى كثير منهم أنها بذاتها توجب تخصيص أحد المتماثلَيْن. وهذا القدر خلاف ما يُعقل من الإرادة، فإنَّه لا تعرف الإرادة ترجح أحد المتماثلين من كلِّ وجه، بل لا بدَّ من اختصاص أحدهما بما يوجب الترجيح.

وإثبات إرادة كما ذكروه لا يعرف بشرع ولا عقل، بل هو مخالف للشرع والعقل، فإنَّه ليس في الكتاب والسنة وما يقتضي أن جميع الكائنات حصلت بإرادة واحدة بالعين تسبق جميع المرادات بما لا نهاية له، وكذلك سائر ما ذكروه.

ثمَّ إنَّ هذه الأمور إن كانت قديمة فلم يحدث مرجح، وإن حَدَث بعد أنْ لم يحدث شيء منها أو تعلق بها، فقد حدث الحادث بدون موجب لحدوثه، وترجح أحد المتماثلين بلا مرجح، والمرجح قبل وجوده كما هو بعد وجوده لم يكن ناقصاً فتم.

والرازي تارة يجيب بأنَّ الإرادة مرجحة كجواب أصحابه، ثم يضعّف هذا الجواب، وتارة يقول: بل العقول والنفوس أزلية فحدث تصور من/ التصورات للنفس أوجب ٨/ ٢٨٣
حدوث الأجسام، وهو باطل في نفسه، مخالف للعقل والنقل كما تقدَّم. وأجود أجوبته المعارضة والنقض، وهو أنه يقول: هذه الحجة تستلزم أن لا يحدث شيء من العالم، وهو خلاف المشاهدة.

وهذه المعارضة جيدة إذا ادّعى المدّعي أنَّ المرجح التام لكل ممكن ثابت في الأزل، فإنَّ الحس والمشاهدة يناقض ذلك، ودليلهم لا يدلُّ على ذلك، بل يدلُّ على حصوله مطلق الترجيح، لا على حصول ترجيح لممكنات معينة، ولا لكل ممكن.

فهذا يبين أنَّه ليس في دليلهم حصول مطلوبهم، فإنَّ مطلوبهم حصول المؤثر التام في الأزل لأثر معين، كالعقول والنفوس والأفلاك. ومعلوم أنَّ دليلهم لا يدلُّ على ذلك، بل إنما يدلُّ على أنه لم يزل يفعل شيئا، فإذا قُدِّر أنَّ ذلك الفعل هو قائم بنفسه، لا مفعول له في الخارج، كان ذلك وفاءً بموجب دليلهم. وإذا قُدِّر أن ذلك كونه لم يزل متكلماً إذا شاء، كان وفاءً بموجب دليلهم.

وإذا قيل: إنه قامت به إرادات متعاقبة، كما قاله الأبهري، وأنَّ بسبب بعض تلك الإرادات حدثت الحوادث، كان ذلك وفاءً بموجب دليلهم، إذ موجبه أنَّه يمتنع كونه يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، والمثبِت لمطلق الفعل لا يثبت فعلاً معيناً ولا مفعولاً معينا، فضلاً عن أن يثبت عموم الفعل والمفعول. / ٨/ ٢٨٤

بل الذي يدلُّ على فساد قولهم أنَّا قد[1] علمنا بالمشاهدة والإحساس تجدد الحوادث في العالم، وقد امتنع أن يكون في الأزل مؤثراً تاماً فيها، فلا بدَّ من حدوث تمام المؤثرية لكل واحدٍ منها، والإحداث من غيره ممتنع بوسط أو بغير وسط، فلا يحدث حادث إلاَّ منه، سواء كان بوسط كالعقول أو بغير وسط، فلو كان المؤثر كما زعموه، من أنَّه واحد بسيط لا تقوم به صفة ولا أمر اختياري، لكان حاله عند هذه الحوادث كحاله قبلها وبعدها.

وهكذا الأمر في كلِّ حال، وهو قبل حدوث الحادث المعين لم يكن علة تامة، فعنده يجب أن لا يكون علة تامة، فلا يجوز أن يحدث شيء على موجب أصولهم.

وإذا قالوا: حدث من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ما أُعدت القوابل لقبول فيضه.

---

(١) مؤثراً تاماً فيها: كذا في النسختين، والتقدير: أن يكون تجدد الحوادث في العالم مؤثراً تاماً فيها.

قيل لهم: هذا إنَّما يصحُّ إذا كانت القوابل والاستعدادات من غير الفاعل الممدّ، كما في الشمس، وكما يقولونه في العقل الفعَّال. فأمَّا الباري تعالى فمنه الإعداد والإمداد، وكل ما سواه من القوابل والمقبولات، والاستعدادات والإمدادات، فمنه لا من غيره، سواءً كان بوسط أو بغير وسط. / ٨/ ٢٨٥

وإذا كان كذلك، وكان حاله قبل إحداث كل حادث، كحاله قبل ذلك الحادث، امتنع أن يحدث منه شيء أصلا: لا قابل ولا مقبول، ولا استعداد ولا إمداد. فهم وإن أثبتوا أنَّه لم يزل فاعلا، فقولهم يوجب أنَّه لم يُحدث شيئاً قط، بل ولا فعل شيئاً قط، بل حدثت الحوادث بلا محدِث، فعُلم أنَّه باطل.

وليس في قولهم ما يوجب قدم شيء من العالم، فقولهم بقدمه باطل. ولهذا لم يحفظ القول بقدم الأفلاك عن أساطين الفلاسفة، بل أوَّل من حُفظ ذلك عنه أرسطو وأتباعه. وأما أساطين القدماء، فالمنقول عنهم حدوث الأفلاك، فهم قائلون بحدوث صورة العالم، ولهم في المادة كلام فيه اضطراب. فالنقل الثابت عن أعيانهم بحدوث العالم موافق لما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم.

ونقل أصحاب المقالات عن غير واحد من أئمتهم القول بإثبات الصفات لله، وبإثبات الأمور الاختيارية القائمة بذاته. وهذا قول من يقرِّب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول، من الأوائل والأواخر، كأبي البركات وغيره.

٨/ ٢٨٦ وهؤلاء لم يوافقوا أرسطو وأتباعه، ولا ابن سينا وأمثاله، على أن/ الربّ وجود بسيط لا صفة له ولا فعل، بل أثبتوا له الصفات القائمة بذاته، وأنه يفعل بإرادات تقوم بذاته: إرادة بعد إرادة.

وهؤلاء أبعدوا أن يمكنهم إقامة الدليل على قدم شيء من العالم، فإنَّ الفاعل الذي يفعل بإرادات قائمة به بذاته شيئاً بعد شيء، لا يقوم لهم دليل على أنَّ شيئاً من مفعولاته لم يزل مقارناً له، إذ يمكن أنَّه فعل مفعولاً بعد مفعول، وأن هذا العالم خَلَقه من مادة

كانت قبله، كما أخبرت بذلك الرسل. فأخبر الله تعالى في القرآن أنَّه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستّة أيام ثم استوى على العرش، وأخبر أنَّه سبحانه: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [فصلت:١١-١٢].

وقال في الآية الأخرى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٩].

فأخبر أنه سواهن سبع سماوات في يومين، وأن السماء كانت دخانا، وهو بخار الماء، كما جاء تفسيره في عدة آثار: أنَّه خلق السماء من/ بخار الماء، والبخار دخان الماء، كما أنَّ دخان الأرض دخان[1]. ٨/ ٢٨٧

وإن أريد بالدخان دخان التراب فقط. أو دخان التراب والماء، فكل ذلك فيه إخبار الله أنَّه خلق السماوات السبع من مادة أخرى، كما أخبر أنه خلق الإنسان من مادة، وأنه خلق الجان من مادة.

وثبت في الصحيح: صحيح مسلم، عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنَّه قال: «خُلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم»[2].

---

(١) الآثار والأخبار والأقوال في بدء الخلق وماهيته كثيرة ومستفيضة في الكتب، نخص بالذكر الكتب التي تكثر من الإسرائيليات مثل كتاب العظمة لأبي الشيخ وأجزاء ابن أبي الدنيا وغيرها، وخاصة آثار التفسير وأقوال المفسرين مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه، ومن أحب أن يراجع الآثار في خلق السماء وكيف كان ذلك فليراجعه في مظانه.

(٢) رواه مسلم (٢٦٥٣).

وثبت في صحيح مسلم، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ أنَّه قال: «إن الله قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء». وفي صحيح البخاري عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنَّه قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كلَّ شيء، وخلق السماوات والأرض[1]». وفي رواية صحيحة: «ثم خلق/ السماوات والأرض[2]»، فأخبر أنه كان ٨/ ٢٨٨ بين تقديره وبين خلقه للسموات والأرض خمسين ألف سنة، وهذه أزمنة مقدَّرة بحركات موجودة قبل وجود الأفلاك والشمس والقمر. وأخبر أنَّه كان عرش الربّ إذ ذاك على الماء.

وقد جاءت الآثار المشهورة بأن الماء كان على وجه الأرض، وأنَّه خلق السماء من دخان ذلك الماء.

وكذلك في أوَّل التوراة مثل هذا، سواء أنَّه في أوَّل الأمر خلق الله السموات والأرض، وأنَّه كانت الأرض مغمورة بالماء، وكانت الريح تهب على الماء، وذكر تفصيل خلق هذا العالم[3].

ففي هذه الآثار المنقولة عن الأنبياء أنَّه كان موجوداً قبل خلق هذا العالم أرض وماء وهواء[4]، وتلك الأجسام خلقها الله من أجسام/ أخر، فإنَّ العرش أيضاً مخلوق، كما ٨/ ٢٨٩

---

(١) البخاري (٣٠١٩). (٢) البخاري (٦٩٨٢).

(٣) نقل الأستاذ زكي شنوده في كتابه اليهود نشأتهم وعقيدتهم ومجتمعهم من واقع نصوص التوراة كتابهم المقدس ط. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (١٩٧٤)، ٠ص٣١٣) عن سفر التكوين: (١:١/ ٣١): «في البدء خلق الله السماوات والأرض.. وقال الله ليكن نور فكان نور.. وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة..» (رشاد).

(٤) تكلم ابن تيمية في كتابه منهاج السنة (١/ ٢٥٥-٢٥٧) ط. دار العروبة بتحقيقي عن هذا الموضوع =

أخبرت بذلك النصوص، وأتفق على ذلك المسلمون، فأساطين الفلاسفة المتقدمون كانوا -فيما نقل الناقلون عنهم- قولهم يوافق هذا، لم يكونوا يقولون بقدم العالم، فإنَّ هذا قول ليس عليه دليل أصلا، مع أنَّه في غاية الفساد.

وحقيقته أنَّ الصانع لم يصنع شيئا، وأنَّ الحوادث تحدث بلا محدِث، بل حقيقته أنَّ هذا العالم واجب الوجود، وأنه ليس له مبدِع.

وأرسطو إنما أثبت له علة غائية يتشبّه الفلك بها، واستدلَّ عليه بكون حركة الفلك عنده اختيارية، فلا بدَّ لها من غاية، وقال: إنَّ العلة الأولى تحرك الفَلَك كما يحرك المعشوقُ عاشقَه، والمعشوق في الحقيقة ليس له قصد ولا علم ولا فعل في تحريك العاشق، بل ذاك لمحبته يتحرَّك إليه، فكيف وحقيقة قولهم أنَّه يتحرك للتشبه به، كما يتحرك المأموم للتشبه بإمامه؟ فهكذا يقولون: إن الفَلَك يتحرك للتشبه بالعلة الأولى.

وقد بيَّنا فساد قوله، وحكينا ما ذكره أصحابه من أقواله، وما فيها من الفساد، في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن يعلم العقلاء أنَّه مخالف لصريح العقل، ليس من دين المسلمين، كما أنَّه من خالف كتاب الله، وسنة رسوله، أو إجماع السابقين، ليس من دين المسلمين، فليس في دينهم الصحيح: لا ما يخالف صحيح المنقول، ولا ما يخالف صريح المعقول، ولا ما يناقض صحيح المنقول وصريح المعقول. / ٨/ ٢٩٠

والمقصود هنا أن الممكن لا يترجح إلاَّ بمرجح، وأن هذا متفق عليه بين العقلاء، والله أعلم.

=بالتفصيل وأشار إلى الأحاديث والآثار المتعلقة بهذا الموضوع، وما جاء في التوراة موافقاً لخبر الله تعالى في القرآن (رشاد).

فصل

ثم إن الرازي، مع سلوكه المسلك المتقدم، ذكر أنَّ هذه المقدمة، أعني أن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلاَّ بمرجح، هي مقدمة ضرورية، وأنَّ من لزمه ما يناقضها، فهو لم يلتزم ذلك، فليس من العقلاء من يلتزم نقيضها، والأقوال المستلزمة نقيض هذه القضية باطلة قطعا.

وهذا الذي قاله صحيح في الممكن المعلوم أنَّه ممكن وهو المحدَث، فإنَّ وجود المحدَث بلا محدِث مما يُعلم بضرورة العقل امتناعه، وأمَّا الممكن بالمعنى الذي قالوه، وهو ما يتناول القديم، فهو يبين أنه باطل، وأنهم لم يثبتوا بهذه الطريق: لا إثبات ممكن ولا إثبات واجب. ولكن قد ذكر أيضاً أنه من المعلوم بضرورة العقل أنَّ المتساوي الطرفين لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلاّ بمرجح. وهذا صحيح يوافقه عليه عامة العقلاء. / ٨/ ٢٩١

وقد ذَكَرَ أن كثيراً من الطوائف يتناقضون، فيقولون بما يناقض هذه القضية، ونحن ليس بنا حاجة أن نجيب عن أهل الباطل، بل نقول: إنَّ قولهم بترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح له يدل على فساد قولهم، كما يدل على فساد قول المتفلسفة الدهرية، وفساد قول الجهمية والقدرية.

وحينئذ فليس في تلك اللوازم ما نحتاج أن نجيب عنه، إلاَّ ما ذكره عن المسلمين من قولهم: إن الله فعل العالم في الوقت المعيّن دون سائر الأوقات، لا لأمرٍ يختص به ذلك الوقت. فإنَّ القول المحكي عن المسلمين لا بدَّ أن يكون موجوداً في كتاب الله أو سنة رسوله، أو هو ما انعقد عليه إجماع المسلمين، ولو لم يكن إلاَّ إجماع الصحابة وحدهم، فلو كان فيه نزاع بين المسلمين لما جاز أن يُحكى عنهم كلهم.

فكيف وهذا القول ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا قاله أحدٌ من سلف الأمة وأئمتها. ولا هو متفق عليه بين أهل الكلام منهم؟ بل هو قول طوائف من أهل الكلام المحدَث الذي ذمَّه السلف والأئمة.

وطوائف منهم ينازعون في ذلك، ويقولون: إنَّ الحادث إنما حدث لسبب اقتضى حدوثه واختصاصه بذلك الوقت، مع قولهم: إنَّ الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، كما ثبت ذلك بالنصوص المتواترة. وقد عُلم
٨/ ٢٩٢ النزاع في تسلسل الآثار، بل فيما/ يقوم بذات الله تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته مع عدم تناهيها، وثبوت تسلسلها.

والمقصود هنا أنَّ القول بترجيح الممكن -الذي هو الحادث- بلا مرجّح ممتنع عند عامة العقلاء، فإن كان الممكن هو الحادث، كان كلاهما دليلاً على مدلول واحد.

[القول بحدوث حادث بلا محدِث ممتنع لوجوه]

وإن قُدِّر أن الممكن أعم من المحدَث، فنقول: إذا كان ذلك ممتنعاً فالقول بحدوث حادث بلا محدِث ممتنع أيضا. بل هو أعظم امتناعاً لوجوه:

أحدها: أنَّه يتضمن رجحان الممكن بلا مرجّح، لأنَّ كل محدَث فهو يمكن وجوده وعدمه، إذ لولا إمكان وجوده لما وجد، ولولا إمكان عدمه لما كان معدوماً قبل حدوثه، فوجوده يقتضي ترجيح وجوده على عدمه، وذلك يفتقر إلى مرجّح.

الثاني: أن ذلك يتضمن تخصيص حدوثه بوقت دون وقت، وصفة دون صفة، وتخصيص أحد المثلين بما يختص به عن الآخر لا بدَّ له من مخصص.

الثالث: أن نفس العلم بأنَّ المحدَث لا بدَّ له من محدِث أبْيَن وأقوى وأظهر في العقل من كون الممكن لا يترجّح إلاَّ بمرجّح. ولهذا يَتَصور هذا من العقلاء ويعلمون بطلانه

بالضرورة، من لا يتصور الممكن ويعلم افتقاره إلى/ المرجّح، إلاَّ بنوع من التكلف الذي لا يُتَصور به ذلك. ٨/ ٢٩٣

وقد تبين أنَّ الناس في هذا المقام على درجات، وكل من كان إلى الفطرة العقلية والشريعة النبوية أقرب، كانت طريقته أقوم، فالمستدِل بأنَّ الموجود على سبيل الجواز، وهو الموجود الممكن، لا يكون بالوجود أَوْلى منه بالعدم إلاَّ بالفاعل، وأن ما حدث مع جواز أن لا يحدث لم يكن بالحدوث أَوْلى من أن لا يحدث، لولا شيءٌ اقتضى حدوثه، كما سلك ذلك كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، ومن وافقهم من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم -خير من المستدِل بأن الموجود الممكن مطلقاً لا يترجّح وجوده على عدمه إلاَّ بمرجح، وهذا المستدِل بأنَّ الممكن لا يترجّح وجوده على عدمه إلاَّ بمرجح خير من المستدل بأنَّه لا يترجح وجوده على عدمه، ولا عدمه على وجوده إلاَّ بمرجّح، كما سلك ذلك ابن سينا وأتباعه، كالسهروردي والرازي والآمدي وغيرهم مع تناقض هؤلاء، حيث قالوا في موضع آخر: إنَّ العدم المستمر لا يحتاج إلى سبب، كما قاله نظَّار المسلمين من جميع الطوائف.

ثمَّ الذين استدلوا بذلك، ولم يحتاجوا إلى قطع التسلسل، كما فعل الجمهور، أقرب من الذين احتاجوا إلى قطع التسلسل، كما فعل ابن سينا ونحوه. / ٨/ ٢٩٤

ثم هؤلاء الذين لم يحتاجوا إلاَّ إلى إبطال التسلسل دون إبطال الدَوْر، أقرب من الذين احتاجوا إلى إبطال التسلسل والدَوْر جميعا، كما فعل الرازي ونحوه، وظنوا أنَّ الدليل لا يتم إلاَّ بذلك.

ثمَّ هؤلاء الذين أبطلوا التسلسل خير من الذين أقرُّوا بعجزهم عن ذلك كما فعل الآمدي.

ثمَّ إنَّ أبا الحسين مع أن طريقه أصح وأبين وأقرب من طرق هؤلاء، فطريقة القاضي أبي بكر بن الطيب، والقاضي أبي يعلى، وأبي المعالي الجويني، وابن عقيل، وأبي الحسن ابن الزاغوني، وأمثالهم، خير من طريقته.

[كلام أبي الحسين البصري في إثبات محدِث العالم]

وذلك أنه قال: «فإذا ثبت أنَّ العالم محدَث، فالدلالة على أن له محدِثا، هي أنه لا يخلو إما أن يكون حدَث، وكان يجوز أن لا يحدث، أو كان يجب أن يحدث. فلو حدث مع وجوب أن يحدث، لم يكن أن يحدث في تلك الحال أَوْلى من أن يحدث من قبل، فلا يستقر حدوثه على حال، إذ كان حدوثه واجباً في نفسه، وإن حدث مع جواز أن لا يحدث، لم يكن بالحدوث أَوْلى من أن لا يحدث، لولا شيء اقتضى حدوثه. وسندل على أنه عالم قادر، فصح قولنا».

قال: «واستدلَّ شيوخنا، رحمهم الله، على أنَّ الأجسام تحتاج إلى محدِث، بأن تصرفنا يحتاج إلى محدِث، لأجل أنه محدَث، فكان حدوث/ كل محدَث يحوجه إلى محدِث، فإذا كانت الأجسام محدَثة، احتاجت إلى محدِث». ٨/ ٢٩٥

قال: «والدلالة على حاجة تصرفنا إلى محدِث، هو أنَّه لو حدث بنفسه من غير محدِث لحدث، وإن كرهناه، وكنا ممنوعين منه. فلمّا وقع بحسب قصدنا، وانتفى بحسب كراهتنا، علمنا أنَّه يحتاج إلينا.

والدليل على أنَّه يحتاج إلينا لأجل حدوثه، أنه إما أن يحتاج إلينا لأجل حدوثه، أو لبقائه، أو لعدمه. فلو احتاج إلينا لأجل بقائه، لوجب أن لا يبقى البناء إذا مات الباني، ولا يجوز أن يحتاج إلينا لعدمه، لأن تصرفنا كان معدوماً قبل وجودنا، وقبل كوننا

قادرين، فصحَّ أنه احتاج إلينا ليحدث، ولأنَّ حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا وإرادتنا، وهو الذي لا يتجدَّد إذا كرهناه، فعلمنا أنَّه إنما يحتاج إلينا لأجل حدوثه».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فطريقة شيوخه الذين أشار إليهم من المعتزلة، هي الاستدلال على افتقار المحدَث إلى المحدِث بالقياس على تصرفاتنا، وأنَّها تحتاج إلى محدِث لأجل كونها محدثة.

وقد سلك هذه الطريقة غير المعتزلة من أصحاب الأشعري وغيرهم، حتى مثل أبي القاسم القشيري وأبي الوفاء بن عقيل، وبَنَوْا ذلك على هذه.

وأمَّا الطريقة التي ذكرها هو، وبناها على التقسيم الذي ذكره وهو أن/ المحدَث لا ٨/٢٩٦ يخلو من أن يحدث مع وجوب حدوثه، أو مع جواز حدوثه وجواز أن لا يحدث.

وأبطل الأول؛ بأنَّه لو كان حدوثه واجباً، لم يكن حدوثه في حال بأوْلى من حدوثه قبل تلك الحال، فلا يستقرُّ حدوثه على حال، إذ كان حدوثه واجباً في نفسه. وقد قال قبل هذا: إنَّ وجود القديم واجب، وليس بأن يجب وجوده في حالٍ أوْلى من حال، فصحَّ أنه واجب الوجود في كل حال، واستحال عدمه.

وهذا التقسيم لا يحتاج إليه، ولا إلى إبطال هذا القسم بما ذكره.

وذلك أنَّ قول القائل: إمَّا أن يحدث مع وجوب حدوثه، أو مع جواز حدوثه.

إما أن يريد به وجوب حدوثه بنفسه، أو وجوبه بغيره. فإن أراد به الثاني فهذا لا يمتنع، بل يجوز أن يُقال: المحدَث حدث مع وجوب حدوثه بالمقتضى لحدوثه لا بنفسه؛ أي وُجد المقتضى التام لحدوثه، الذي يمتنع معه أن لا يحدث. وهذا إذا قيل، فإنَّه يدل على ثبوت الصانع المحدِث أيضاً لا ينفي ذلك، فليس في إثبات هذا القسم ما ينفي ثبوت الصانع.

ولكن هؤلاء المعتزلة قد ينازعون في كون الممكن عند وجود المقتضى التام يكون واجباً. ويقولون: لا يقع شيء من الممكنات والحوادث إلاَّ على وجه الجواز، أو أن
٨/ ٢٩٧ يكون بالوجود أَوْلى منه بالعدم، لا على وجه الوجوب. /

ويقولون: إن القادر المختار، سواء كان قديماً أو محدَثاً، لا يفعل إلاَّ مع جواز أن لا يفعل، وإنَّه يرجّح أحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجّح، وهذا مما نازعهم فيه جمهور العقلاء.

وليس المقصود هنا بيان صحَّة قول الجمهور، وفساد قولهم. لكن المقصود أنَّ قولهم سواء كان صحيحاً أو فاسداً، فهم يستغنون عن جعله مقدمة في إثبات الصانع.

وإذا أمكن إثبات العلم بالصانع على كلِّ تقدير، كان خيراً من إثباته على تقدير قولٍ تنازع فيه كثير من العقلاء، وهم يمكنهم إثباته بأن المحدَث لا بدَّ له من محدِث، سواء قيل إنه يجب بمحدِثه أو لم يُقل ذلك، فلا حاجة بهم في إثبات إلى ذلك.

وأما إن أراد القائل بقوله: إمَّا أن يحدث مع وجوب أن يحدث أو مع جواز أنه يحدث، مع وجوب أن يحدث بنفسه بدون مقتضٍ لحدوثه، فلا ريب أنَّ هذا فاسد معلوم فساده بضرورة العقل.

والعلم بفساده أبْيَن من العلم بكون حدوثه ليس في حال بأَوْلى منه في حال أخرى. وذلك أنَّ ما حدث يُعلم أنَّه ليس واجباً بنفسه، فإنَّ الواجب بنفسه لا يقبل العدم.
٨/ ٢٩٨ والمحدَث كان معدوما، فيمتنع أن يُقال إنَّه حادث، وهو واجب بنفسه. /

ومن المعلوم أنَّ المحدَث يمتنع أن يكون قديماً، فإنَّ هذا نقيض هذا، إذ المعْنِيُّ بكونه محدثا أنه ليس بقديم.

ومن المعلوم أنَّ واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديماً، والعلم بأن واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديما، أَبْيَن من العلم بكون القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه.

فإن الأوَّل لم يتنازع فيه طائفة معروفة، والثاني قد نازع فيه طائفة معروفة.

وأيضاً فإنَّ أبا الحسين استدلَّ على أنَّ القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه، بأنه ليس وجوده في حال بأَوْلى من وجوده في حال، فصحَّ أنه واجب الوجود في كل حال، فامتنع عدمه.

وأما كون واجب الوجود بنفسه يكون قديماً، فهو أَبْيَن من هذا.

وحينئذٍ فالمحدَث لا يمكن أن يُقال: إنَّه حدث، وهو أنَّه حدث وهو واجب الوجود بنفسه. وأيضاً فالعلم بأنَّ المحدَث لا يكون واجباً بنفسه، أَبْيَن من كونه ليس وجوده في حال أَوْلى منه في حال.

وأبو الحسين بنى كلامه على نفي هذه الأولوية، التي مضمونها أنَّ الوقتين متساويان. فلا يجوز تخصيص أحد الوقتين عن الآخر بالحدوث إلاَّ بمخصص. وهذا يكفيه في الاستدلال ابتداء، فإنَّ المحدِث اختص حدوثه بوقت، وتخصيص أحد الوقتين لا بد له من مخصص. / ٨/ ٢٩٩

وهذه هي الطريقة التي سلكها القاضي أبو بكر ومن وافقه، وهي خير وأقرب وأصحُّ من طريقة أبي الحسين.

أمَّا كونها خيراً وأقرب فظاهرٌ، وأمَّا كونها أصح فلأن أبا الحسين جعل من مقدمات حجته أنه إذا حدث مع وجوب أن يحدث، لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أَوْلى من أن يحدث من قبل، فلا يستقر حدوثه على حال.

وهذا كما تقدم فيه إجمال يحتاج إلى استفصال، يترتب عليه نزاع.

فإذا قال له القائل: بل حدث مع وجوب أن يحدث لمقتضٍ اقتضى وجوب حدوثه في تلك الحال، لم يمكنه أن يقول: ليس إيجاب المقتضى لحدوثه في تلك الحال بأَوْلى من اقتضائه لوجوب حدوثه في غير تلك الحال، لأنَّه يقول له كما قلت: إنَّ المقتضى لحدوثه مع جواز حدوثه، يخصص الحدوث بحالٍ دون حال، كذلك يقول: إن المقتضى لوجوب حدوثه يخصص الحدوث بحالٍ دون حال.

فإن قال: المقتضى الموجِب لا يُخص بحالٍ دون حال، بخلاف المقتضى مع عدم وجوب الاقتضاء.

كان الجواب من وجوه:

أحدها: المنع؛ فإن هذه دعوى مجردة.

الثاني: أن يُقال: لا نسلِّم أنَّه يمكن أن يكون شيء مقتضياً للحدوث إلاَّ مع
٨/ ٣٠٠ الوجوب، وإنَّه ما دام اقتضاؤه جائزاً فإنَّه يمتنع الاقتضاء، وذلك/ لأنَّه إذا جاز أن يقتضى، وجاز أن لا يقتضى، كان كلٌّ من الأمرين ممكنا جائزاً، وإذا كان كل منهما جائزاً، لم يكن ثبوت الاقتضاء أَوْلى من انتفائه، لولا أمر أخر اقتضى ذلك الاقتضاء. ثمَّ القول في اقتضاء ذلك الاقتضاء كالأوَّل، ويلزم منه توقف حدوث الحوادث على اقتضاءاتٍ متسلسلة لا نهاية لها، ولا وجود لشيءٍ منها، وما توقَّف على ما لا وجود له فلا وجود له، وهو يبطل التسلسل فيما هو دون هذا.

وهذا المقام مقام معروف للمعتزلة في فعل الرب، وفعل العبد، يذكرونه في مسألة حدوث العالم، ومسألة القدر، وهو مما استطالت عليهم به أهل السنة والفلاسفة وغيرهم.

لا سيما وأبو الحسين يقول: إنَّه مع فعل القادر يتوقف على الداعي، وإنَّه عند وجود الداعي التام يجب وجود المقدور، فيكون أصل قوله موافق لقول من قال من أهل السنة ومن الفلاسفة: إنَّ الحادث يحدث مع وجوب أن يحدث، وهذا يناقض قوله بأنَّه لا يحدث إلاَّ مع جواز الحدوث لا مع وجوبه.

الثالث: أن يُقال: هب أنَّا سلمنا إمكان ثبوت المقتضى، وأنَّه يقتضى مع جواز أن لا يقتضى، وأنه يخص الحدوث بحال دون حال، فإذا أمكن الحدوث والتخصيص بما هو مقتضٍ مع جواز أن لا يقتضى، فالحدوث والتخصيص بمقتضٍ واجب الاقتضاء أَوْلى وأحرى.

فإن قيل: ما كان واجب الاقتضاء لم يتخلف عنه مقتضاه، فيلزم قدم الحوادث، بخلاف ما كان جائز الاقتضاء. / ٨/٣٠١

قيل: هذا إنما يصح لو كان اقتضاؤه لكلِّ ما يقتضيه لازماً له، وكان مجرد ذاته علة موجبة لمعلولاته، كما يقوله من يقول ذلك من المتفلسفة، كبرقلس وابن سينا وأتباعهما.

فإنهم يقولون: إنَّ الأوَّل علة بمجرد ذاته لجميع المعلولات، وما سواه معلول له، فيلزمهم أن لا يتخلَّف عنه شيء من الحوادث، وهذا باطل قطعا.

وأمَّا إذا كان اقتضاؤه وفعله لما يفعله، إنما هو أنَّه مقتض لوجود كلِّ حادث في الوقت الذي حدث فيه، لا سيما إذا قيل مع ذلك بأنَّه مقتضٍ لما يقتضيه كمشيئته وقدرته، كما هو قول المسلمين وجماهير العقلاء.

فيُقال: إذا قُدِّر أنَّه قادر مختار، وهو يُحدث الحوادث، مع جواز أن لا تكون مشيئته وقدرته مستلزمة لحدوثها، فلأن يُحدثها مع كون مشيئته وقدرته مستلزمة لها أَوْلى وأحرى. وحينئذ فيحدث مع وجوب حدوثها بقدرته ومشيئته.

ولا يمكنهم أن يقولوا: القدرة والمشيئة لا تخصُّ وقتاً دون وقت، لأنَّ هـذا يـنقض
٨/ ٣٠٢ قولهم. فإنهم يقولون: إنه لمجرد قدرته يخص بعض الأحوال دون بعض. /

ولو قال قائل: ذلك من غيرهم. لقيل له: تخصيص القدرة والمشيئة للحوادث بحالٍ دون حال، هو بحسب ما يعلمه من الأسباب المقتضية للتخصيص.

وغاية ذلك أن يستلزم أن تقوم بذاته أسباب تقتضي التخصيص متعلقة بمشيئته وقدرته. أو يُقال: إنَّ هذا يستلزم ما لا نهاية له على سبيل التعاقب، ونحو ذلك من المقامات المعروفة التي لا يُوردها أحد، إلا وهو يلزمه بترك التزامها من التناقض أعظم مما يلزم به منازعه، وأمَّا منازعه فيمكنه التزامها، ولا يتناقض قوله: لا عقلاً ولا شرعا.

ولكن من حسن المناظرة والتعليم أن يبين لمن يردّ قولاً ما يلزمه هو على تقدير رده. ومن أراد تصحيح الحق بقولٍ باطل يمكن استغناؤه عن ذلك القول، وأنَّ الحق يمكن تصحيحه بدونه، وأنه إذا صححه بذلك الطريق، كان ما يلزمه من اللوازم التي تناقض قوله وتفسده، أعظم مما يلزمه إذا أعرض عن ذلك.

وبهذا وأمثاله يتبين أنَّه لم يسلك أحد طريقاً مخالفة للسنة في إثبات شيء من أصول الإيمان، إلاَّ والله قد أغنى عنها بما هو سليم من عيوبها، وأنَّ تلك الطريق وإن غَمُض على أكثر الناس معرفة فسادها لدقته، فلا يخفى عليهم إمكان الاستغناء عنها.

ونحن كثيراً ما نقصد بيان أن الطرق التي خالف سالكها شيئاً من النصوص غير
٨/ ٣٠٣ محتاج إليها، بل مستغن عنها، ليتبين أنَّ العلم بصدق/ الرسول، وصحة ما جاء به من الكتاب والسنة، ليس موقوفاً على شيء من الطرق التي تناقض شيئاً مما جاء به، مع أنَّا نبين أيضاً أن تلك الطرق فاسدة، لكن بيان الاستغناء عنها في مقام، وبيان فسادها في مقام.

وأهل البدع يدَّعون الحاجة إليها أولا، ثم يعارضون بها النصوص ثانيا، فنحن نبيّن الغنى عنها، ثم نبيّن فسادها ثانيا، ثمَّ نبـيّن ثالثـاً أنَّ الطـرق العقليـة الـصحيحة، هـي والأدلة السمعية متلازمان، فيلزم من صحة أحدهما صحة الآخر.

وهذا قدر زائد على عدم تنافيهما، وعدم تنافيهما وحـده كـافٍ في بطـلان قـول مـن يزعم تنافيهما.

وأيضاً فلو قُدر أنَّ فيها ما ينافي السمع، فذلك المنافي ليس هو الأدلة العقلية التي بها نعلم صحة السمع.

وذلك كله مما تبيّن به بطلان قول مـن يقـول: إنَّ تقـديم الكتـاب والـسنة عـلى مـا يعارض ذلك، يستلزم قدح الشرع في أصله.

وطريقة القاضي أبي بكر وأمثاله ليس فيها هذا التقسيم الذي ذكره أبو الحسين، بـل ذكر أولاً أنَّ تخصيص المحدَث بوقت دون وقت لا بدَّ له من مخصص، وأن ما قُدِّم من الحوادث وأُخر، لا بدَّ له من مقدّم ومؤخّر، من غير أن يحتاج أن يقـول: إنَّ الحـدوث: إما أن يكون واجبا، وإما أن يكون غير واجب، وهذا أصح وأقرب وأَبْيَن.

ثم إن طريقة أبي الحسن الأشعري التي في «اللمع» خير من/ طريقة القـاضي، فإنَّـه ٨/ ٣٠٤
بناها على أنَّ المحدَث لا بدَّ له من محدِث، ولم يحتج أن يستدلَّ على ذلك بـأن الحـدوث تخصيصٌ بوقتٍ دون وقت، والتخصيص لا بدَّ له مـن مخـصص، فـإنَّ هـذا وإن كـان صحيحا، فالعلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث أَبْيَن وأقوى من هذا.

وكل ما يُذكر في تخصيص أحد الوقتين، أو تخصيصه بصفة دون صفة، هو موجـود في نفس الحدوث، فإنَّ تخصيص هذا الحادث بالحدوث دون غيره من الممكنات، لا بدَّ له من مخصص، ونفس الحدوث مستلزم للمحدِث الفاعل، ولو قُدِّر أنَّـه لم يُحـدث غـيره، ولا

يمكن حدوث غيره، وأنَّه ليس هناك حال أخرى تصلح للحدوث، فإنَّ كون الحادث يحدِثُ نفسه من غير محدث يحدثه، من أبين الأمور استحالة في فطر جميع الناس.

والعلم بذلك مستقرٌّ في فطر جميع الناس، حتى الصبيان، حتى أنَّ الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه، قال: من ضربني؟ من ضربني؟ وبكى حتى يعلم من ضربه. وإذا قيل له: ما ضربك أحد، أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يقبل عقله ذلك، وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جُبِل عليه إلى أن يستدلَّ عليه بأن حدوثه هذه الضربة في هذه الحال، دون ما قبلها وما بعدها، لا بد له من
٨/ ٣٠٥ مخصص، بل تصور هذا فيه عسر على كثير من العقلاء، وبيان/ ذاك بهذا، من باب بيان الأجلى بالأخفى.

ثم الطرق التي جاء بها القرآن خيرٌ من طريقة الأشعري وغيره، فإنَّ فيها إثبات الصانع بنفس ما يشاهده الناس، من حدوث الأعيان المحدثة، وحدوث الأعيان مشهودٌ معلوم، لا يُحتاج أن يستدل على حدوثها بحدوث صفاتها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. بل سالكو هذه السبيل ظنُّوا أنَّ الأعيان لا تحدث، وإنما تحدث صفاتها، وأنهم لم يشهدوا حدوث جسم ولا جوهر قائم بنفسه، وإنما شهدوا حدوث صفات الأجسام، وأنَّ الأجسام متماثلة مركبة من جواهر متماثلة، وهي تنقلب فيها من وصف إلى وصف.

قالوا: فهذا هو الذي يشهد حدوثه، ثمَّ بهذا يعلم حدوث ما قامت به هذه الحوادث، فأنكروا ما يعلمه الناس بحسهم ومعاينتهم، من حدوث ما يشهدون حدوثه من الأجسام، ثمَّ احتاجوا مع ذلك إلى أن يثبتوا حدوث هذه الأعيان بالاستدلال الذي ذكروه، من أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

وهذه الطريق يَظْهَرُ الاستغناء عنها لكل أحدٍ بما يشهده من حدوث الأعيان، وأصحابها يسلِّمون الاستغناء عنها بما يشهدونه من حدوث الصفات، كما ذكره الرازي وغيره، وعلى التقديرين فقد ثبت الاستغناء عنها. / ٨/ ٣٠٦

فمن قال: أنَّ العلم بإثبات الصانع وتصديق رسله موقوف عليها، فقد ظهر خطؤه عقلاً لكل أحد، كما عُلم مخالفته لدين الإسلام بالضرورة.

فإنه من المعلوم بالاضطرار: أنَّ الرسول ﷺ والصحابة والتابعين، ما دعَوْا أحداً من الناس إلى الإقرار بالخالق وبرسله بهذه الطريق، ولا استدلُّوا على أحد بهذه الحجة، بل ولا سلكوا هم في معرفتهم هذه الطريق، ولا حصَّلوا العلم بهذا النوع من النظر والاستدلال المبتدَع المحدَث، الذي قد أغنى الله عنه، وظهر الغنى عنه لكلِّ عاقل.

ثم معرفة فساد هذه الطريق عقلا، هو ألطف من العلم بالغنى عنها. ولهذا يظهر الغنى عنها لخلق كثير، قبل أن يظهر لهم فسادها.

وقد ذُكر من الكلام على مقدماتها، وفسادها، وطعن بعض أهلها في بعض، وإفسادهم لمقدماتها، وبيان فسادها بصريح العقل، في غير هذا الموضع، ما ينبه على المقصود.

والمقصود هنا: التنبيه على أن العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث، والمفعول إلى الفاعل، هو منَ العلوم الضرورية البديهية، وهو أظهر وأقوى مما استدلَّ به عليه القاضي وأمثاله، من كون تخصيص الحدوث بوقت دون وقت، لا بدَّ له من مخصص./ ٨/ ٣٠٧

وهذا الذي ذكره القاضي أبو بكر وأمثاله، أظهر مما استدلَّ به عليه أبو الحسين وأمثاله، من أن الحدوث: إمَّا أن يكون على وجه الوجوب، أو على وجه الجواز.

وهذا الذي ذكره أبو الحسين وأتباعه من أنَّ الجائز الممكن ليس وجوده أوْلى من عدمه، لولا المقتضى لحدثه، أظهر مما ذكره ابن سينا، والرازي، أمثالهما، من أنَّ الجائز الممكن ليس وجوده أوْلى من عدمه، ولا عدمه أوْلى من وجوده إلا لمرجّح منفصل عنه.

وطريق هؤلاء بعضها أصحُّ وأقربَ من طريق بعض.

وقد ظهر بما ذكرنا فساد قول القاضي أبي بكر: أنَّه لم يخالف في أنَّ افتقار المحدَث إلى محدِث مما لا يُعلم بالاضطرار، وإنما يتطرق إليه بالفحص والبحث، إلاَّ شرذمة لا يُعتد بقولها، ادّعت في هذا المذهب البديهة.

ثم يُقال له: إن كان هذا حقاً، فالأشعري لم يذكر في «اللمع» دليلاً على ذلك، بل
٣٠٨/٨ جعل ذلك مُسَلَّماً، وإنما أثبت حدوث الإنسان وأنه/ لم يُحدِث نفسه[1].

[كلام الأشعري في «اللمع» عن إثبات وجوه الله تعالى وتعليق ابن تيمية عليه]

ثم قال: «فدلَّ ما وصفناه على أنه ليس هو الذي نقل نفسه في هذه الأحوال، وأنَّ له ناقلاً نقله من حال إلى حال، ودبَّره على ما هو عليه، لأنه لا يجوز انتقاله من حالٍ إلى حال بغير ناقلٍ ولا مدبِّر».

فذكر هذه المقدمة مجردةً عن الاستدلال، فإن كان العالم انتقاله من حالٍ إلى حال، لا يعلم به أنَّ له ناقلاً مدبِّراً إلاَّ بأدلة تُذكر، فهو لم يذكر تلك الأدلة، بل ادّعى دعوى نظرية تقبل النزاع بلا دليل.

(١) في كتابه اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ص١٧-١٨) تحقيق الدكتور حموده غرابة، (ط. مطبعة مصر، القاهرة، (١٩٥٥) (ص٦) تحقيق رتشرد مكارثي، ط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (١٩٥٣) (رشاد).

وحينئذ فيكون طعن من طَعَن من المعتزلة في كلامه أَوْجَهَ، فإنَّه لم يُقم دليلا: لا على حدوث الجسم، ولا على أنَّ المحدَث لا بدَّ له من محدِث.

ثم يُقال: من العجائب أن يكون القول بأنَّ العالم حدث من غير محدِث أحدثه، وأنَّ بعض الحوادث حدث من غير محدِث أحدثه، قولٌ قاله كثير من الفلاسفة والدهرية، أو طوائف من نُظَّار المسلمين.

والقول بأن العلم بأن الأفعال تتعلق بفاعل، وأن المخلوقات تتعلق بفاعل، وأن المخلوقات تتعلق بخالق -علمٌ ضروري، إنما قاله شرذمة لا/ يُعتد بقولها، وأنَّ الجميع ٨/ ٣٠٩ من العقلاء إنما يعلم هذا بالفحص والبحث، مع أنَّه لا يُعلم أنَّ أحداً من المشهورين بالعلم، طلب على هذا دليلا، ولم يُذكر عن أحدٍ من الكفار مطالبة أحدٍ من المؤمنين بدليل على هذا، ولا في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا كلام أحد من السلف والأئمة ذكْر حاجة هذا إلى الاستدلال. أو الاستدلال عليه بما ذكرتموه: من أن ذلك يتضمن التقدم والتأخر، فلا بد له من مرجّح.

(فصل)

ومن هنا يظهر الوجه الثاني، الذي تبين به أن ما ذكره الأشعري لا يحتاج إلى ما ذكره القاضي.

وذلك أنَّ العلم بأن المحدَث، لا بدَّ له من محدِث هو أَبْدَه للعقل، وأرسخ في القلب، وأظهر عند الخاصة والعامة، مما قرّره به، وهو أنَّ ذلك يتضمن تخصيص بعض الأزمان بالحدوث دون بعض، والتخصيص لا بدَّ له من مخصص.

فالأوَّل: إن لم يكن أقوى منه وأجلى، فليس هو دونه، وغاية هذا الثاني أنْ يكون مثله أو داخلاً في أفراده.

لا سيما على أصل القاضي، وموافقيه من المعتزلة والأشعرية، فإنهم يجوِّزون اختصاص بعض الأزمنة بالحوادث دون بعض، بدون سبب اقتضى ذلك التخصيص. وإذا أضافوا التخصيص إلى المشيئة القديمة، فنسبة المشيئة إلى جميع الحوادث والأزمنة سواء. / ٨/ ٣١٠

وإذا كانت النسبة مستوية، فثبوت هذه النسبة مع أحد المتماثلين دون الآخر، تخصيص بلا مخصص.

وإذا قالوا: الإرادة لذاتها تخصص مثلاً عن مثل بلا سبب، مع تضمن ذلك ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح أصلا، أمكن منازعهم أن يقول بتخصيص أحد الزمانَيْن المتماثلين بالحوادث دون الآخر بلا مخصص أصلا، وقال: من شأن الأوقات التخصيص بلا مخصص.

وإذا قالت المعتزلة: القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح، كان ما يلزمهم كما يلزم أولئك وأشد.

فمن كانت هذه الأقوال أقواله، وكان غاية ما يُثبت به الصانع وافتقار المحدَث إلى محدِث: أن الحوادث مختصة بزمانٍ دون زمان، فلا بدَّ للتخصيص من مخصص، وأنَّ التخصيص بلا مخصص ممتنع، ويجعل ذلك بديهيًّا ضروريا.

كيف يمكنه أن يقول: إن وجود الحوادث بلا محدث، والفعل بلا فاعل، والصنعة بلا صانع، ليس امتناعه بديهيا ضروريا؟

فمن جعل العلوم البديهية الضرورية ليست بديهية ضرورية، وجعل ما هو دونها بديهيا ضروريا، تناقضت أقواله، وكان فيها من مخالفة العقل والسمع ما لا يحصيه إلاَّ الله.

٨/ ٣١١ وهذا بخلاف الطرق المذكورة في القرآن، فإنها في غاية السداد والاستقامة./

ومن أقرب ذلك أن إثبات الفاعل مبني على مقدمتين ضروريتين: إحداهما: أن الإنسان محدَث. والثانية: أن المحدَث لا بدَّ له من محدِث.

فأبو الحسن -مع جماهير العقلاء- جعلوا المقدمة الثانية ضرورية، بخلاف ما ذكره القاضي ومن وافقه، حيث أثبتوها بما هي أقوى منه وأجلى.

وإن كانت هذه الطرق الخفية البعيدة وأمثالها يُنتفع بها في حق من لم يَنْفَذ للطرق الجلية القريبة، أو عرضت له فيها شبهة كما تقدم.

وأما المقدمة الأولى، وهو أنَّ الإنسان والثمار والمطر والسحاب ونحو ذلك محدَث، فهذه مقدمة معلومة بالمشاهدة والضرورة، فإن حدوث الحوادث مشهود.

ثم من قال من أهل الجوهر الفرد والهيولي: إن الحادث إنما هو صفات الأجسام لا أعيانها، أو صورتها لا مادتها، أمكنهم إثبات المحدِث بناء على ذلك، وهذه الطريقة التي ذكرها الرازي وغيره، وهي الاستدلال بحدوث صفات الأجسام.

وأما من أنكر ذلك، وهم جمهور العقلاء، فإنَّ الحادث عندهم هو نفس الأعيان المحسوسة. وأبو الحسن ممن يثبت الجوهر الفرد، ولم يكتف بالاستدلال على حدوث الصفات، بل أراد إثبات حدوث نفس النطفة، فأثبت ذلك بطريقة استلزامها للحوادث، وما لا ينفك عن الحوادث فهو/ حادث. وهي الطريقة التي سلكتها ٨/ ٣١٢
المعتزلة في حدوث الأجسام ابتداءً، وعلى هذه الطريقة فحدوث الإنسان نظري لا ضروري.

وإذا ضُم إلى ذلك أنَّ العلم بافتقار المحدَث إلى المحدِث نظري، كما قاله من قاله من المعتزلة ومن وافقهم، كالقاضي أبي بكر وأتباعه -صار كلٌّ من المقدمتين في إثبات الصانع نظرياً.

وهذا أضعف هذه الطرق وأطولها، لكن مبناها على أنَّ التخصيص الحادث لا بدَّ له من مخصص، وهذا عند هؤلاء ضروري، كافتقار الممكن إلى الواجب.

ثمَّ الذين سلكوا طريقة ابن سينا جعلوا هذا نظريا، وأثبتوا منع التسلسل بطريقة ابن سينا، وهي أقرب مما بعده.

فجاء مَنْ بعدهم. كالرازي، ضم إلى ذلك نفي الدَوْر أيضا، ثم هو والآمدي ونحوهما أثبتوا بطلان التسلسل بطرق طويلة، واستصعب ذلك على الآمدي، حتى قال: إنَّه عاجز عن تمشيها، وحل ما يَرِدُ عليها، كما ذكرناه.

ولا ريب أن تمشيها مع تفسيرهم الممكن بالتفسير الذي أحدثه ابن سينا ممتنع. وأما تمشيتها إذا جُعل الممكن هو الذي يُوجد تارة، ويعدم أخرى، فهو سهلٌ متيسر، معلوم ببدائة العقول.

فانظر من عَدَل عن الطرق المستقيمة شرعاً وعقلا، كلما أمعن في العدول أمعن في
٨/٣١٣ البعد عن الحق وتطويل الطريق وتصعيبها، حتى آل الأمر/ بهم إلى الجهل العظيم، وإلى العجز عن الاستدلال على ما هو أعظم الأشياء ثبوتاً ووجودا، وأكثرها وأقواها أدلة، وأوْلاها بالعلم من كل معلوم، وأحقها بأن يكون مستقراً في الفطرة، دائم الحصول في القلوب، حاصلاً بأكمل الأسباب التي يمكن بها حصول العلم.

والمقصود هنا الكلام على الطريقة التي ذكرها أبو الحسن، وأنها أقرب وأصح من الطريقة التي سلكها مَن سلكها من المعتزلة ومن وافقهم، كالقاضي أبي بكر وأمثاله، وأنها طريقة صحيحة لم ينازع فيها طائفة مشهورة؛ إذا اكْتُفِيَ فيها بحدوث ما يُعلم حدوثه كالإنسان والنبات وغيرهما من الحوادث. وأما إذا احتيج فيها إلى إثبات حدوث الأجسام كلها بطريقة الأعراض، أو قيل: إن حدوث الإنسان ونحوه لا يثبت

إلاَّ بمثل تلك الطريق، كان المنازع في صحة هذه الطريق جمهور العقلاء من أهل الملل والفلاسفة، وكان هذا من الكلام الذي ذمَّه السلف والأئمة.

فالمخالفون للطرق الفطرية العقلية الشرعية، القريبة الصحيحة، كلما أبعدوا عنها مدحوا من يوافقهم في البعد، ولهذا عكس هؤلاء الكلام على المقدمتين، فأخذوا يوافقون أبا الحسن على المقدمة المبتدَعة الباطلة، ويذمّونه أو يعتذرون عنه على المقدمة البديهية الصحيحة الشرعية.

[تابع كلام الأشعري في «اللمع»]

قال أبو الحسن[1]: «فإن قال قائل: ما أنكرتم من أن تكون النطفة/ قديمة لم تزل[2]؟ قيل له: لو كان ذلك كما ادّعيتم، لم يجز أن يلحقها الاعتمال والتأثر والانقلاب والتغير[3]، لأنَّ القديم لا يجوز انقلابه وتغييره، وأن يجري عليه سمات الحدث، لأنَّ ما جرى عليه ذلك ولزمته الصنعة، لم ينفكّ عن سمات الحدث، وما لم يسبق المحدِث كان محدَثا مصنوعا، فبطل لذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام». ٨/ ٣١٤

[كلام الباقلاني في «شرح اللمع»]

قال القاضي أبو بكر: «اعلم أنَّ هذا الذي ذكره هو المعوَّل عليه في الاستدلال على حدوث سائر الأجسام، وذلك أنَّ الذي عناه بقوله: لو كانت قديمة لم يلحقها

---

(١) أي الأشعري في كتابه اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ص١٩) ط. غرابة، (ص٧) ط. مكارثي (رشاد).

(٢) اللمع: فإن قالوا: فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة؟

(٣) اللمع: والتأثير ولا الانقلاب والتغيير.

الاعتمال والتأثير والانقلاب والتغير، وخروجها من صفةٍ كانت عليها إلى صفةٍ لم تكن عليها، كنحو خروجها عن السكون إلى الحركة، وعن الحركة إلى السكون، وكاستصلابها بعد لينها، وافتراقها بعد اجتماعها، وما يلحقها من تعاقب الأكوان، وغير ذلك من التغيرات، لأنَّ القديم الحاصل على صفة من الصفات لا يجوز خروجه عنها على ما ذكره أصلا، وذلك أنَّ القديم إذا لم يزل مجتمعاً مثلاً أو مفترقا، أو متحركاً أو ساكنا، أو على بعض هذه الصفات، لم يجز خروجه عنه، لأنَّه لا يخلو أن يكون على ما هو عليه في أزله: لنفسه، أو لعلة، أو لا لنفسه ولا/ لعلة، أو لبطلان ٨/ ٣١٥
نفسه، أو لبطلان معنى؛ فيستحيل أن يكون على ما هو عليه لا لنفسه ولا لمعنى، لأن هذا يوجب خروج الإثبات عن تعلقه بمثبت، والخبر عن تعلقه بمخبر، وغير ذلك من وجوه الفساد، ويستحيل أن يكون ما هو عليه لبطلان نفسه وعدمها، لأنَّ المعدوم ليس بشيء يحصل على صفةٍ من الصفات، ولأنه ليس عدم نفسه -إن جاز عدمها- بأن يكون تحصيله ساكنا أوْلى من تحصيله له متحركا، ويستحيل أن يكون ذلك لبطلان معنى كان موجوداً به. لأنَّ القديم لا يجوز عدمه، ولأنَّه ليس بأن يكون متحركاً لعدم سكونه أوْلى من غيره، ممن يصح أن يكون متحركا.

وهذا يوجب أن يكون الجسم إنما تحرَّك لعدم سكونه إلى محاذاة بعينها، ولو كان ذلك كذلك لم يكن تحركه لعدم ذلك السكون إلى تلك المحاذاة بعينها، أوْلى من تحركه إلى غيرها من الجهات، وإلى ما هو أبعد منها.

وفي تحركه إلى جهة مخصوصة، ومحاذاة معينة -دليل على أن ذلك إنما وجب له لمعنى سوى عدم سكونه، ولأنَّه ليس بأن يتحرك هو لأجل عدم السكون، أوْلى من

غيره من الأجسام، لأنَّ عدم السكون ليس هو بأكثر من خلوه منه، وأنَّه ليس فيه وغيره من الأجسام حال من ذلك السكون أيضا، فكيف صار خلوه منه يوجب له التحرك أوْلى من كل من خلا من الأجسام؟ وفي فساد ذلك: دليل على أنَّه لا يجوز أن يكون المتحرك تحرَّك لعدم معنى. / ٣١٦/٨

وجملة هذا أنَّ القديم لا يجوز عدمه، ولا يجوز لمثل ذلك أن يكون القديم إنَّما يتحرك فيما لم يزل لعدم نفسه، ولا لعدم معنى قديم.

فلم يبق إلاَّ وجهان: أحدهما: أن يكون فيما لم يزل على ما هو عليه لنفسه أو لمعنى قديم. فإن كان لم يزل ساكناً لنفسه، استحالَ تحركه بعد سكونه؛ لوجود نفسه في كلا الحالين. ويستحيل خروج الشيء عن الوصف المستحق لنفسه، مع وجود نفسه التي بها كان كذلك.

وإن كان لم يزل ساكناً لأجل معنى قديم، استحالَ أن يتحرَّك إلاَّ عند عدم سكونه القديم؛ وإلا وجب تحركه وسكونه معا. فإذا استحال ذلك، واستحال عدم سكونه إذا كان قديما، واستحال أن يخرج القديم عن الصفة التي هو فيها لم يزل عليها، لم يجز أن يلحقه -لما وصفناه- انقلاب ولا تغيير، ولا اعتمال ولا تأثير، فصحَّ ما قاله شيخنا أبو الحسن من هذا الوجه».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ولقائل أن يقول: هذا الكلام مضمونه أن ما به يُعلم حدوث النطفة، به يعلم حدوث سائر الأجسام، وأن المنكر لحدوث سائر الأجسام يمكنه إنكار حدوث النطفة. وليس الأمر كذلك. بل حدوث الحيوان والنبات والمعدن ونحو ذلك،

وحدوث أوائل ذلك، كالنطفة والبيضة وطاقة الزرع ونحو ذلك -أمر مشهود معلوم
٨/٣١٧ بالحس والضرورة،/ واتفاق العقلاء. وهذا بخلاف الفلك، فإنَّه ليس شهود حدوثه كشهود حدوث الحيوان والنبات والمعدن.

وكذلك من ينازعهم في الواجب وفي تسميته جسما: كالهشامية والكرَّامية وغيرهم. أو من لا يطلق الاسم، ولكن يقولون له: ما أثبتَّه نسميه نحن جسما، أو يجب أن يكون جسما، والجسم حادث، فإنَّه على هذا التقدير لا يُعلم حدوث ما جعلوه من الغائب جسما، كما يُعلم حدوث هذه الحوادث المشهودة.

فإن قال بهذا، فالمفرِّق يقول: حدوث النطفة مشهودٌ معلومٌ مسلَّمٌ، وكذلك حدوث ما أشبهها.

وأما حدوث كل ما سميته جسما، فإنَّما أثبتَّه بما ذكرته من الدليل، وهو ضعيف على ما سنذكره.

فإن قال: أعني بالنزاع في حدوث النطفة النزاع في حدوث الجواهر المفردة، التي منها تركبت النطفة وتألَّفت، أو في حدوث مادتها التي لبستها صورة النطفة.

قيل له: الجواب من طريقين:

أحدهما: أن يُقال: هذا لا حاجة لك به.

٨/٣١٨ **الثاني**: أن يُقال: ما ذكرته ليس بصحيح. /

فأما الطريق الأوَّل ففيه وجوه:

أحدها: أنَّ العلم بحدوث ما يحدث، والاستدلال به على ثبوت الصانع ليس مفتقراً إلى أن يُعلم: هل في النطفة جواهر منفردة أو مادة؟ وهل ذلك قديم أو حادث؟

بل مجرد حدوث ما شُهد حدوثه يدلُّ على أنَّ له مُحدِثاً، كما يدلُّ حدوث سائر الحوادث على أنَّ لها مُحدِثا.

وإن قال: قصدي تعميم حدوث سائر الأجسام.

قيل له: فحينئذ لم يكن بك حاجة إلى ذكر حدوث الإنسان وحده من النطفة، بل كان هذا تطويلا. إذ كان ما به يثبت حدوث النطفة، به يثبت حدوث الإنسان ابتداءً.

وحينئذ فيكون كلام الأشعري كلام من لا يعرف الاستدلال والنظر، كما قاله من اعترض عليه من المعتزلة، فإنَّه إذا كان لا بدَّ في الاستدلال بالأجسام المخصوصة في آخر الأمر من دليل يتناول جميع الأجسام، كان ذكر هذا ابتداءً أوْلى من التطويل، لا سيما في مثل المختصر الذي يطلب فيه التقريب والتسهيل.

وأيضا، فإن العلم بحدوث الحوادث المشهودة أظهر وأبين من العلم بحدوث جميع الأجسام، وذلك كافٍ في إثبات العلم بالصانع، فلماذا تُجعل موقوفة على مقدمات لو كانت صحيحة، كان فيها من التطويل والغموض ما يوجب هذا كثيرا: إمَّا عدم العلم، أو حصول ضده/ من اعتقاد الباطل، فيكون ما جُعل طريقاً إلى العلم والإيمان، موجباً ٨/ ٣١٩ لضدّه من الجهل والكفر.

والوجه الثاني: أن يقال: فحينئذ يكون الشكُّ في حدوث الحيوان والنبات ونحو ذلك، مبنياً على كونها مركبة من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة، وإمكان قدم الجواهر المنفردة أو المادة. ومعلوم أن هذا لو كان صحيحا، لكان من الدقيق الذي يحتاج إلى بيان، وهم لم يبيّنوا ذلك.

ومن المعلوم أنَّ هذا موضع اضطرب فيه أهل الكلام والفلسفة اضطراباً لا يتسع هذا الموضع لاستقصائه:

فقالت طائفة: إنَّ الأجسام مركّبة من أجزاء لا تتجزَّأ، وهي الجواهر المنفردة، وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية.

وقالت طائفة: بل فيها أجزاء لا نهاية لها، وهو المذكور عن النظَّام. وعليه انبنى القول بطفرة النظَّام، ولهذا يُقال: ثلاثة لا يُعلَم لها حقيقة: طفرة النظَّام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري.

وقالت طائفة: بل هي مركَّبةٌ من المادة والصورة، وهي تقبل الانقسام إلى غير نهاية، لكن ليس فيها أجزاء لا نهاية لها. / ٨/ ٣٢٠

وقالت طائفة: ليست مركَّبة لا من هذا ولا من هذا، بل تقبل التجزُّؤ إلى أجزاء لا تتجزَّأ.

وقالت طائفة: ليست مركَّبة لا من هذا ولا من هذا، ولا تتجزَّأ إلى غير غاية. بل إذا صُغِّرت الأجزاء انقلبت إلى أجسام أُخر، مع كَوْنها في نفسها يتميز منها جانب عن جانب.

فهؤلاء لا يقولون بقبول الانقسام إلى غير نهاية، ولا بوجود ما لا يقبل الانقسام، بل كل ما وجد يقبل الانقسام، لكنَّه يستحيل إلى جسم آخر، في حال تميز جانبٍ منه عن جانب، فلا يوجد فيه انقسام إلى غير نهاية. وقد بُسط الكلام على هذه الأقوال في غير هذا الموضع.

وأذكياء المتأخرين: مثل أبي الحسين البصري، وأبي المعالي الجويني، وأبي عبد الله الرازي: كانوا متوقفين في آخر أمرهم في إثبات الجوهر الفرد. فإذا كان الأمر هكذا لم يمكن أحداً أن يطالب بدليل على حدوث الحيوان، باعتبار تركّبه من الجواهر، أو المادة والصورة، حتى يثبت ذلك أولا.

ومن المعلوم لكل عاقل أنَّ علم الناس بحدوث ما يشهدون حدوثه من/ الأجسام، ٨/ ٣٢١
ليس موقوفاً على العلم بأنها مركَّبة هذا التركيب، الذي كلَّت فيه أذهان هؤلاء الأذكياء.

الوجه الثالث: أن يُقال: حدوث ما يشهد حدوثه من الثِّمار والزروع والحيوان وغير ذلك أمر مشهود، فإنَّ الإنسان إذا تأمل خشب الشجرة، وما يُخرجه الله منها من الأنوار والثمار، وما يُخرجه من الأرض من الزروع، وما يخرجه من الحيوان من النطفة والبيض -أيقن بحدوث هذه الأعيان.

فإذا قيل له: هذا لم يحدث، ولكن كانت أجزاؤه مفرَّقة فاجتمعت، وجُعل لها صفة غير تلك الصفة.

قال: أما ما تغيرت صفاته، كتغير الأبيض إلى السواد، والساكن إلى الحركة، والحامض إلى الحلاوة، والمفرَّق إلى الاجتماع، وتغيّر الجسم من شكل إلى شكل؛ كتغير الشمعة والفضة ونحو ذلك من صورة إلى صورة -فهذا كله، وما يشبهه، يشهد فيه أنَّ العين باقية، وإنما تغيرت صفاتها التي هي: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والألوان والطعوم والأشكال. بخلاف الثمرة التي تخرج من الشجرة، والجنين الذي يخرج من بطن أمه، والفرُّوج الذي يخرج من البيضة، فإنَّ/ عاقلاً لا يقول: إنَّ نفس ٨/ ٣٢٢
الرُّطَبَة فيها جِرم الخشب باقيا، ولا أجزاء الجنين كعظمه وبصره فيها أجزاء النطفة باقية، ولا نفس الفرُّوج فيه بياض البيض باقيا.

ومن قال: أن هذا باق في هذا، كما أنَّ الجسم الذي اسودَّ بعد بياضه، وحلا بعض حموضته، وصار مدوَّرا بعد أن كان مسطَّحا باق -فهو لا يتصور ما يقول، أو هو معاند مسفسط. فالأمر ينتهي إلى عدم التصور التام أو العناد المحض. وهذا أصل كلِّ ضلال، وهو الجهل أو العناد، والعناد وصف المغضوب عليهم، والجهل وصف الضالين.

والفرق بين استحالة العين وبين تَبدُّل الصفات معلوم للعامة والخاصة. وقد ذكر الفقهاء ذلك في غير موضع.

ثمَّ كلامهم في النجاسة إذا استحالت، مثل أن تصير رماداً أو مِلْحاً ونحو ذلك. ومثل كلامهم في باب الأيْمان: فيما إذا حَلَف على فعل في جسم معيّن، فتغيّر ذلك الجسم المعين. فإن كان التغيير لم يُزِل الاسم فاليمين باقية بلا نزاع بينهم، كما لو حلف لا يكلّم هذا الرجل فمرض أو صار شيخا، أو لا يأكل هذا الخبز فصار كِسَرا، ونحو ذلك.

وإن كانت قد استحالت أجزاؤه وتغيَّر اسمه: مثل أن يحلف لا أكلت هذه البيضة فصارت فرُّوجاً، أو لا أكلت هذه الحنطة فصارت زرعا. / ٨/ ٣٢٣

قالوا: فهنا لا يحنث، لأنَّه زال اسمه، وزالت أجزاؤه.

وإن تغيرت الصفة مع زوال الاسم: كما إذا حلف لا كلّمتُ هذا الصبي فصار شيخاً، أو لا أكلت لحم هذا الحَمَل فصار كبشا -فإنَّه يحنث عند جمهورهم: كأبي حنيفة ومالك وأحمد في المشهور من مذهبه، وهو أحد الوجهين في مذهب الشافعي. وكذلك لو حلف لا أكلت من هذا الرطب فصار تمرا.

وتنازعوا فيما إذا أكل مما يُصنع من الرطب والعنب من الدبس والخلّ، فمنهم من قال: يحنث، وهو مذهب مالك، وهو المشهور من مذهب أحمد. ومنهم من قال: لا يحنث، كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي. وطائفة من أصحاب أحمد قالوا: لأنَّ اسم المحلوف عليه وصورته زالت فلم يحنث، كما في مسألة البيضة والفرُّوج.

فقال لهم الأوَّلون: عين المحلوف عليه باقية، فصار كمسألة الحَمَل، بخلاف البيضة إذا صارت فرخا، فإنَّ أجزاءها استحالت فصارت عينا أخرى، ولم يبق عينها.

مع أنَّ في هذه المسائل كلاماً ليس هذا موضعه، إذ كان منهم من يرى اليمين باقية مع استحالة العين لأجل التغيير، ومنهم من يرى أنَّه بمجرد زوال الاسم تزول اليمين./ ٨/ ٣٢٤

ولكن المقصود هنا أنه من المستقر في عقول الناس الفرق بين استحالة الأعيان وانقلابها، وبين تغير صفاتها مع بقاء عينها وذاتها. ولهذا اتفقوا كلهم على أنَّ العين الخبيثة لا تطهُر بمجرد تغير الصفة، فالدم والمَيْتة ولحم الخنزير والخمر: إذا تغيرت صفاته، مثل أن يجمد الدم والخمر، أو يسيل شحم المَيْتة والخنزير ونحو ذلك، فإنَّه لا يزول التحريم باتفاقهم.

وأما إذا استحالت العين: مثل أن يصير ذلك ملحاً أو رماداً أو نحو ذلك، ففيه نزاع مشهور. والجمهور على أنَّه يطهر بالاستحالة، كما هو مذهب أكثر أهل الرأي وأهل الظاهر، وأحد القولين في مذهب مالك وأحمد، واتفقوا على أنَّ الخمر المنقلبة بفعل الله تعالى خَلاًّ أنها تطهر.

وأمَّا الطريق الثاني: وهو بيان أنَّ ما ذكره ليس بدليل صحيح على حدوث الأجسام - فإنَّ المعترض يقول: قوله: «إنَّ القديم إذا حصل على صفة من الصفات لم يجزِ خروجه عنها» كلام مجمل، قد يُراد به أنَّه إذا حصل على صفة لازمة لذاته لم يجز خروجه عنها. وقد يريد به إذا حصل على حال عارضة له، سواء كان نوعها لازماً له أو لم يكن لازماً لذاته، مثل الفعل والعمل، سواء سمِّي حركة أو لم يُسمّ: كالإتيان/ والمجيء والنزول والمناداة ٨/ ٣٢٥ والمناجاة، وأمثال ذلك مما تنازع فيه الناس: هل يقوم بالقديم أم لا؟

فجمهور أهل السنة والحديث المتبعون للسف، والأئمة من السلف والخلف، مع كثير من طوائف الكلام، وأكثر الفلاسفة: يجوِّزون أن يقوم بالقديم ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال. فيقول هؤلاء: قول القائل: أنَّ القديم الحاصل على

صفة، لا يجوز خروجه عنها، إن أراد به مواقع الإجماع: مثل صفات الكمال اللازمة لذات الله، أو نوع الصفات اللازم لذات الله تعالى، فهذا لا نزاع فيه.

وإن أراد به أعيان الحوادث، فما الدليل على أنَّ القديم إذا قام به حال من غير هذه الأحوال المعيّنة، لم يجز خروجه عنها؟

وأمَّا استدلال المستدل بقوله: لا يخلو أن يكون على ما هو عليه في أزله لنفسه، أو لعلة، إلى آخر الكلام.

فيُقال له: ذلك الأمر الذي قام هو به، هو معنى من المعاني؟ فإن جعلتَ الموجِبَ لذلك المعنى أمراً آخر -على قول مثبتي الأحوال، القائلين: بأنَّ كونه عالماً ومتحركاً معنىً أوجبه العلم والحركة- خوطبتَ على هذا الاصطلاح وقيل لك: قام به ذلك لمعنى.

قوله. وإذا كان لمعنى استحال أن يزول إلاَّ عند عدم ذلك المعنى، والقديم يستحيل عدمه.

٨/٣٢٦ **يُقال له:** قول القائل: القديم يستحيل عدمه، لفظ مجمل. أتُريد/ به: أن العين القديمة أو صفتها اللازمة لها يستحيل عدمه، أو النوع الذي لا يزال يستحيل عدمه؟ فإن أراد شيئاً من هذه المعاني، لم يكن له فيه حجَّة. وان أراد أنَّ النوع القديم يستحيل عدم فردٍ من أفراده المتعاقبة، فهذا محل نزاع، ولا دليل له على امتناع عدمه، ولم يعدم القديم هنا، بل النوع القديم لم يزل، ولكن عَدِم فردٌ من أفراده بمعاقبة فردٍ آخر له، كالأفعال المتعاقبة شيئا بعد شيء.

فإذا كان القائم بالقديم نوعٌ لم يزل مع تعاقب أفراده، لم يكن قد عدم النوع، بل كان الكلام في كونه أزلياً كالكلام في كونه أبديا، وكما أنَّه لا يزال، فلا يعدم النوع، وإن عدم ما يعدم من أعيانه، فكذلك القول في كونه لم يزل.

وأيضاً فيُقال له: القديم إذا فعل بعد أن لم يكن فاعلا، فكونه فعَل أمر موجود أو معدوم؟

فإن قال: إنَّه معدوم فهذا مكابرة للحس والعقل، فإنَّ الفعل إذا كان أمراً عدميا، فلا فرق بين حال أن يفعل، وحال ألاَّ يفعل، لأنَّ العدم المحض لا يكون فعلا.

وإذا لم يكن فرق بين الحالين، وهو في حال ألاَّ يفعل لا فَعَل، فيجب في الحال التي زعم أنه فَعَل ألاَّ يكون له فعل لتساوي الحالين، فيجب ألاَّ يفعل مع كونه فَعَل، وهذا جمع بين النقيضين. / ٨/ ٣٢٧

وإن قال: كونه فَعَل أمر موجود، فالقديم قبل أن يفعل كان على صفة، فإمَّا أن يتجدد ما يوجب خروجه عن تلك الصفة أو لا يتجدد؛ فإن لم يتجدد وجب ألاَّ يفعل، وإن تجدَّد شيء انتقض قوله: إنه إذا كان على صفة من الصفات لم يجز خروجه عنها.

فإن قال: إنما أعني بالصفة المعنى القائم بذاته، وذاك لم يزل.

قيل: هب أنك عنيت هذا، لكن دليلك يتناول هذا وغيره، ويوجب أنَّ الأمر القديم الأزلي لا يجوز تحوله من حال إلى حال بوجه من الوجوه، لأنَّ ما كان قديماً كان لمعنى، والقديم لا يزول.

فالأمر المتجدد المتحول الحادث، سواء سميته صفة أو حالاً أو حادثاً أو فعلا، وسواء كان قائماً به أو بغيره، بموجب دليلك أنَّه لا يجوز بغير الأمور القديمة الأزلية. فإن كان هذا حقًّا وجب ألاَّ يحدث شيء من الحوادث، فإن جُوِّز أن تحدث عن قديم من غير حدوث أمر وجودي يكون شرطاً في وجودها، فقد جُوِّز تغير الأمور الأزلية بلا سبب. وإن قال: لا بدَّ من تجدد أمر به يحصل حدوثها، وإذا تجدد أمرٌ فقد حصل تغير لم يكن في الأزل، فانتقضت حجته.

وإيضاح هذا أن يذكر نظير حجته. **فيُقال له**: القديم الذي لم يزل غير فاعل لا يجوز كونه فاعلا، فإنَّه إذا كان غير فاعل، فإما أن يكون ذلك لنفسه أو لعلَّة، إلى آخر الكلام./ ٨/ ٣٢٨

وان قال: فِعْلُه بعد أن لم يكن فاعلا، ليس مجرد وجود المفعولات، والفعل حدوث نسبة وإضافة بينهما، وهي عدميَّة.

فيُقال له: فالمتجدد القائم به يُقال فيه كذلك، ليس هو إلاَّ مجرد وجود ذلك المتجدد، وهو حدوث نسبة وإضافة عدميَّة، والفعل حدوث نسبة وإضافة بينهما وهي عدميَّة.

فإن قال: هذا يلزم منه قيام المتجددات والحوادث به، وهذا لا يجوز.

قيل له: هذه مصادرة على المطلوب، فإنَّك أنت لم تقم دليلاً على أنَّ القديم لا تقوم المتجددات والحوادث به، بل ما ذكرته هو الدليل على ذلك. فإن كان استدلالك على هذا لا يتم إلاَّ بأن تجعل المطلوب مقدمة في إثبات نفسه، لم يكن لك عليه دليل إلاَّ مجرد الدعوى، وصار هذا بمنزلة أن يقول القائل: القديم لا تقوم به الأحوال المتجددة، لأنَّ القديم لا تقوم به الأحوال المتجددة.

وإذا كان العلم بالصانع موقوفاً على هذا الدليل، لم يكن هناك علمٌ بالصانع، بل صار حقيقة الكلام: الدليل على ثبوت الصانع حدوث النطفة وغيرها من الأجسام، والدليل على حدوث ذلك أنه تقوم به المتجددات والحوادث، وما قام به المتجددات والحوادث كان حادثاً، لأن ما قام به المتجددات والحوادث كان حادثا.

٨/ ٣٢٩ فيكون منتهى الكلام: مجرد الدعوى التي نُوزع فيها والاستدلال عليها/ بنفسها، مع ترك الدليل الواضح البيّن، الذي يشهد به الحس ويعلمه الخلق، ولا ينازع فيه عاقل -وهو حدوث المحدَثات التي يُشهد حدوثُها، ثم افتقار المحدَثات إلى فاعل ليس

بمحدَث بل قديم -من الأمور المعلومة بالضرورة لعامة العقلاء، لا ينازع فيه إلاَّ من هو من شرّ الناس سفسطة.

فهذا وأمثاله مما يقوله جمهور الأنام، في مثل هذا المقام، ويقولون: إنَّا نعلم بالاضطرار: أن ما ذكره الله تعالى في القرآن ليس فيه إثبات الصانع بهذه الطريق، بل ما في القرآن من الإخبار عن الله بما أخبر عنه من أفعاله وأحواله يناقض هذه الطريق. ويقولون: إنَّ العقل الصريح مطابق لما في القرآن؛ فإن حدوث المحدَثات مشاهدٌ معلوم بالحس والعقل، وكون المحدَث لا بدَّ له من محدِث أمر يُعلم بصريح العقل، وأيضاً فحدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع في العقل.

[عود إلى كلام الباقلاني في «شرح اللمع»]

قال القاضي أبو بكر: «وأما قول أبي الحسن: إن الانقلاب والتغير والاعتمال والتأثير من سمات الحدث، وما لم يسبق المحدَثات كان محدَثا مثلها -ففيه وجهان من الكلام:

أحدهما: أن نقول: إنَّ التغييرات من سمات الحدوث بدلالة أنَّ التغيّر هو خروج الشيء من صفة إلى صفة- فلا يخلو إمَّا أن يكون/ خروجاً من صفة قِدم إلى صفة قِدم، أو من صفة حدث إلى صفة حدث، أو من صفة قدم إلى صفة حدث، أو من صفة حدث إلى صفة قدم. ٨/ ٣٣٠

والأوَّل باطل لوجهين:

أحدهما: أنَّ المنتقل انتقل إلى أمر مستأنف لم يكن عليه؛ وذلك لا يكون قديما.

الثاني: «أنَّ ذلك يقتضي عدم القديم كما تقدَّم، والقديم لا يجوز عدمُه».

قال: «ويستحيل أن يكون التغيير خروجاً من حال حدث؛ لأنَّ ذلك لا يثبت إلاَّ بأحد وجهين:

إمَّا بحدوث تغيير القديم، أو ببطلان معنى منه قد ثبت قِدَمه، ووجوب حدوث ما اكتسبه وصفاً بعد أن لم يكن مستحقا له. وما قَبِل الحوادث لم يخل منها أو من أضدادها، وما لم يوجد قبل أوَّلِ الحوادث ولم يعر منها كان محدثا مثلها».

٨/ ٣٣١ قال: «ولا خلاف بيننا وبينهم -يعني المعتزلة- في هذا القسم لنطنب فيه»./

قال: «وأما الوجه الآخر: فهو أن نقول: إنما أراد بقوله: إنها من سمات الحدث ودلائله -أنها إذا ثبت حدوثها وأنَّ الجسم لم يخل منها ولم يوجد قبل أوَّلها: وجب له من الحدث ما وجب لها، إذ لا يخلو أن يكون وُجِد مع وجودها أو بعد وجودها، إذ قد فسد أن يكون موجوداً قبلها.

فإن كان وُجِد مع وجودها، وجب له من الحدث ما وجب لها، وإن كان وُجِد بعد وجودها، كان أوْلى بالحدوث؛ لأنَّ ما وُجِد بعد المحدَث كان أولى أن يكون محدَثا».

قال القاضي أبو بكر: «واعلم أن هذا الدليل على حدوث النطفة وغيرها من الأجسام، إذا عُلِّق على هذه النكتة، وسلك فيها هذا الضرب من الاستدلال -فلا بدّ فيه من مقدمات أربع:

أوَّلها: الدلالة على إثبات الأعراض.

والثانية: الدلالة على حدوثها وأن لها أولاً تنتهي إليه.

والثالثة: أنَّ الجسم لا يخلو منها ولا يوجد قبل أوّلها.

والرابعة: أن ما لم يسبق المحدَثات فواجب أن يكون محدَثا مثلها».

ثم تكلم على إثبات هذه المقدمات بالكلام المعروف لهم في ذلك.

ولما قيل له: لم قلتم: إنَّ الجسم لا ينفك من هذه الحوادث، ولا يوجد قبل أوَّلها؟ / ٨/ ٣٣٢

قال: «الأدلة منها: أنَّا نعلم بالاضطرار وببدائة العقول ومقدماتها: أنَّ الأجسام إذا كانت موجودة فلا تخلو من الاجتماع والافتراق؛ وذلك لأنها لا تعدو إذا كانت موجودات من أن تكون متماسة متلاصقة، كلُّ شيء منها إلى جنب صاحبه، أو تكون متباينة متباعدة، كل شيء منها لا إلى جنب صاحبه، وليس بين هذين منزلة.

فإن كانت متماسة، فذلك معنى الاجتماع، وإن كانت متباينة، فذلك هو معنى الافتراق».

قال: «ومما يبين ذلك أيضا: أنَّا لو جاز لنا وجود جسم خالياً من الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والحياة والموت، والسواد والبياض وغيرهما من الألوان ومن سائر الهيئات، لم نجد إلى ذلك سبيلا، ولكان ذلك ممتنعا؛ لأنَّا وجدنا هذه الأعراض متعاقبة على الأجسام. وتفسير التعاقب: أنَّ الشيء منها يوجد بعقب غيره».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: أمَّا الاجتماع والافتراق: فإذا قُدِّر وجود جسمين فلا بدَّ من أن يجتمعا أو يفترقا. وأمَّا الجسم الواحد الذي ليس معه غيره، فلا يوصف بمجامعة غيره ولا

مفارقته. وإنَّما يصفه بالاجتماع والافتراق من يقول: بأنَّه مركَّب من الأجزاء المفردة. فيقول: تلك الأجزاء إمَّا مجتمعة وإمَّا مفترقة، وهذا ليس معلوماً بالبديهة ولا الحس، ٨/ ٣٣٣ ولا يسلّمه جمهور الناس. /

وأما الحياة والموت: فقد ينازعه من ينازعه من النظَّار في ذلك. فإنَّ نظار المسلمين وغيرهم متنازعون في الموت: هل هو وجودي أو عدمي؟ ثمَّ من قال: إنَّه عدمي، يقول كثير منهم، إنَّ هذين متقابلان، تَقابُل العدم والملكة. وما لا يقبل الحياة والموت، كالجماد، لا يوصف بواحد منهما.

لكن القاضي وجمهور الناس، يردُّون على هؤلاء: بأنَّ هذا اصطلاح منكم لا يلزمنا. ويقولون: إنَّا نفسر الموت بما يكون النزاع معه لفظيا.

ويقول القاضي وأكثر الناس: إنَّ كل جسم فإنه يقبل الحياة.

لكن الذي يُقال له: الجسم، لا يخلو من أن يكون حياً أو ميتا، كما لا يخلو من أن يكون متحركاً أو ساكنا، واتصافه بالحياة لا يستلزم إمكان اتصافه بالموت. فإنَّ القديم سبحانه موصوف بالحياة والعلم والقدرة، ولا يمكن اتصافُه بضدِّ ذلك.

وحينئذ: فلا يمكن أن يُقال: إنَّ كلّ جسم يقبل الحياة والموت إلاَّ بدليل يدلُّ على ذلك. والحياة لا يجب أن تكون حادثة لا نوعاً ولا شخصا، كما قد يقال مثل ذلك في الحركة.

[تابع كلام الباقلاني وتعليق ابن تيمية عليه]

ثمَّ قال القاضي أبو بكر: «فإن قال قائل: فما الدليل على أنَّ ما لم يسبق المحدثات محدَث، وأنَّه واجب لا محالة القضاء على حدوث الجسم، متى لم يوجد قبل أوَّل ٨/ ٣٣٤ الحوادث، ولِمَ زعمتم ذلك؟ /

قيل له: الدليل على هذا قريب واضح: وذلك أنَّه لا حال للجسم مع الحوادث إلا بثلاثة أحوال:

إما أن يكون موجوداً قبل أوَّلها، أو يكون موجوداً مع وجودها، أو يكون موجوداً بعدها.

فإذا بطل أن يكون الجسم عارياً عن الحوادث ومنفكا من سائرها -وجب أنَّه ليس له معها إلاَّ حالان: إمَّا أن يكون موجوداً مع وجودها، أو بعدها.

فإن كان موجوداً مع وجودها، ولوجودها أول: فواجب أن يكون حكمه في الوجود عن أوّلٍ، وحصوله عن عدم حكمها، وذلك يوجب حدوثه من حيث شركها في علَّة الحدوث متى لم يكن سابقاً لها.

وإن كان موجوداً بعدها: كان أَوْلى بالحدوث منها لوجوده بعدها».

فهذا منتهى كلام القاضي وأبي الحسن في إثبات الصانع، وكلام أبي الحسن أجود؛ فإنَّه بناه على التغيُّر المحسوس في النطفة، لم يحتج مع ذلك إلى إثبات جنس الأعراض لكلِّ جسم.

وقول القاضي: إنَّ الدليل على حدوث النطفة وغيرها من الأجسام، إذا علق على هذه النكتة، فلا بدَّ فيه من إثبات الأعراض أولاً، وعلى حدوثها ثانيا- فليس كما قال. بل الأشعري عَدَل عن هذه الطريق/ قصداً، كما ذكره في رسالة الثغر، وذمَّ هذه الطريق ٨/ ٣٣٥ وعابها. وذلك أنَّ ما ذكره من تحوُّل النطفة وانقلابها أمر مشهود محسوس، لا ينازع فيه عاقل سليم، سواء سُمِّي ذلك التحوُّل عَرَضاً أو لم يُسم، وسواء قيل: إنَّ ذلك العَرَض مغاير للجسم، أو قيل ليس بمغاير له، وتحولها مشهود حدوثه، لا يحتاج مع ذلك إلى إبطال كمون الأعراض ولا انتقالها.

لكن منتهى الدليل إلى مقدمة واحدة: وهو أنَّ ما قامت به الحوادث فهو حادث، بناءً على أنَّ ما قامت به لم ينفك عنها. وما لم يسبق الحوادث فهو حادث. وهذه المقدمات فيها نزاع مشهور.

وجمهور الناس من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين يخالفون في ذلك، حتى جمهور الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون القائلون بقدم العالم وحدوثه يخالفون في ذلك.

والجمهور القائلون بأنَّ الله خلق السموات والأرض بعد أن لم تكونا مخلوقتين، لا يتوقف إثبات ذلك عندهم على هذه المقدمة، بل يقولون: إنَّ إثبات خلقهما لا يثبت إلاَّ مع نقيض هذه المقدمة. بل وكذلك القول بأنَّ الله خالق كلِّ شيء، وأنَّه هو القديم وحده، وما سواه محدَث مسبوق بالعدم، كما هو مذهب أهل الملل.

وجمهور العقلاء يقول أئمتهم: إنَّها لا تحتاج إلى هذه المقدمة، بل لا تثبت إلاَّ مع
٨/ ٣٣٦ نقيض هذه المقدمة، ومع القول بإبطالها. ويقولون: إن/ موجب هذه المقدمة أنَّ كل موجود محدَث، وأنَّه ليس في الوجود قديم، مع أنَّ هذا معلوم الفساد بالضرورة.

وأمَّا الكلام في أن ما قَبِلَ الحوادث لم يخل منها، ففيها نزاع مشهور بين أهل الكلام. وكذلك قوله: ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، فيها من منازعة أهل الحديث والكلام والفلسفة ما هو معروف.

وقد يسلِّم هذه من ينازع في الأُولى من الكرَّاميَّة ونحوهم، وقد ينازع في هذه من لا ينازع في الأولى من أهل الحديث والفلسفة والكلام وغيرهم.

وهذه المقدمة هي التي جعلها الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم عليها من الأشعرية والكرَّامية وأتباع الأئمة الأربعة -أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد- أصل الدين.

ثمَّ إن قدماءهم كانوا يأخذونها مسلَّمة، ويظنونها ضرورية، ولا يميزون بين ما لا يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة التي لها مبدأ، وما لا يسبق جنس الحوادث. فإنَّ ما لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المحدودة التي لها مبدأ، فهو محدَث بالضرورة، ولا ينازع في هذا عاقل.

فإنَّ ما كان عينُه حادثاً فما لم يكن قبله فإنَّه محدَث مثله بالضرورة، كما قرره. لأنه إما معه، وإما بعده. وما كان مع الحادث أو بعده فهو/ حادث بالضرورة. ٨/ ٣٣٧

وأما ما لا يسبق جنس الحوادث، وهو ما قُدِّر أنه لم يزل يقارنه حادث بعد حادث وهلم جرّاً، كما أنه يقارنه حادث بعد حادث، وفانٍ بعد فانٍ في الأبد، فيُقدَّر ليس متقدماً على جنس الحوادث، ولا متأخراً عن جنس الحوادث والفانيات، فهذا محل نزاع: نزاعهم فيه جمهور الناس من أهل الملل، والفلاسفة القائلين بحدوث العالم وبقدمه.

وقد رأيت في كتب كثير من المتكلمين: من المعتزلة والأشعرية وغيرهم، أنَّهم أخذوا هذه المقدمة مسلمة، وجعلوها ضرورية. واشتبه عليهم ما لم يسبق عين الحادث بما لم يسبق نوع الحادث.

والأوَّل ظاهر معلوم لكل أحد.

وأمَّا الثاني فليس كذلك. فصاروا ينتهون في أصل أصول دينهم الذي زعموا أنَّه ثابت بصريح المعقول، وأنهم به عرفوا وجود الخالق وصدق رسله، وأنَّه به يردون على من خالف الملَّة، وبه خالفوا ما خالفوه من نصوص الكتاب والسنة، وأقوال السلف والأئمة وأهل الحديث، إلى هذه المقدمة. وهي لفظ مجمل فيه عموم، وإطلاق أحد نوعيه بيِّن. / ٨/ ٣٣٨

فإذا ذكروا ذلك النوع البيِّن، ظنوا أنَّ المقدمة صارت معلومة ضرورية، والمطلوب لا يتم إلاَّ ببيان النوع الآخر، وهم لم يبيِّنوه.

وهذا مما يبيّن للفاضل المعتبر كيف تدخل الشبهات والبدع على كثير من الناس، وإن كانوا من أعقل الناس وأذكاهم وأفضلهم، وإن كانوا لم يعتمدوا التلبيس لا على أنفسهم، ولا على من يعلمونه ويخاطبونه، لكن اشتبه الأمر عليهم، فوقعوا في شبهات ظنوها بيِّنات.

وهذا مما يعتبر به المسلم فلا يعدل عن كلام الله وكلام رسوله المعصوم، الذي عرف أنَّه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إلى كلام من يروج عليهم مثل هذه الشبهات، ويغرقون في مثل هذه المجملات، ولا يتبين لهم ما فيها من فصل الخطاب، والتقسيم المميِّز للصحيح من السقيم.

ويُعرف بهذا حذق السلف والأئمة، الذين ذمُّوا مثل هذا الكلام، وجعلوه من الجهل الذي يستحق أهله العقوبة والانتقام.

لكن هؤلاء ذكروا في موضع آخر الكلام مع من يدَّعي وجود ما لا يتناهى، وبحثوا معه، وإن كانوا لم يجعلوا ذلك من المقدِّمات التي لا بدَّ منها في هذه المسألة.

وقد ذكر ذلك القاضي أبو بكر بعد هذا فقال: «**فصل: فإن قال قائل من أهل**
٨/٣٣٩ **الدهر، الذاهبين إلى أنه: لا حركة إلاَّ وقبلها/ حركة، ولا حادث إلاَّ وقبله حادث، لا إلى غاية: فما أنكرتم من ألا تدل الحوادث على حدوث الجسم أصلا، إذ كان لا أوَّل لوجودها، ولا شيء منها إلا وقبله شيء لا إلى غاية؟**

يُقال له: أنكرنا ذلك لأمور: أقربها أنَّ هذا الذي قلته محال متناقض؛ وذلك أنَّه لا يخلو ما مضى من الحوادث وانقضى، أن يكون محدثاً موجوداً عن أول، وأن يكون الفعل والفراغ قد أتيا عليه، أو أن يكون منها ما هو غير موجود عن أوَّل، ولا كائن عن حدوث.

فإن كان الماضي من الحوادث مستفتحا مُبْتدأً قد أتى عليه الفِراغ -استحال قولكم: إنَّها لم تزل موجودات شيئاً قبل شيء؛ لأنَّ ما لم يزل موجوداً فقديم غير مُستَفْتَحَ.

وقولنا: إنها حوادث وجب لها الاستفتاح والوجود عن أوَّل، والجمع بين ذلك متناقض- محال.

وإن كان فيما أوقعنا عليه هذه التسمية، وهو قولنا: حوادث، ما هو موجود لا عن أوَّل، وكائن لا عن عدم، فالموجود لا بحدوث، والكائن لا عن عدم واجبٌ أن يكون قديماً لا محالة، كما أنَّ الفلك عندكم وعناصر الأشياء -التي هي: الماء، والأرض، والنار، والهواء- قديمة عندكم، إذ كانت موجودة لا عن عدم، وكانت لا بحدوث، فواجبٌ أن يكون الفلك قديما لا أوَّل لوجوده. / ٨/ ٣٤٠

ولو أمكن أن يكون فيما أوقعنا عليه قولنا: حوادث، ما هو كائن لا بحدوث، موجود لا عن عدم، وهو مع ذلك محدَث في الحقيقة -لوجب أن يكون الفلك أيضاً وهذه الأعراض موجودةً لا بحدوث، كائناً لا عن عدم، وهو مع ذلك محدَث غير قديم.

وكذلك القول في سائر أجسام العالم المركَّبة من هذه الأصول. ولو جاز ذلك جاز في جميع أجسام العالم. فإن لم يجز هذا، ووجب قدم الفلك الكائن لا عن عدم، الموجود بغير حدوث- وجبَ قدم ما كان من الحوادث لا عن عدم، وما هو موجود فيها بغير حدوث.

وهذا يوجب أنَّ من الحوادث ما هو قديم، وذلك غاية التناقض والجهل لمن بلَّغه، لأنَّ هذين الوصفين متناقضان.

وإذا كان كذلك استحال ما قلتموه من أنَّ الحوادث لم تزل شيئاً قبل شيء لا إلى أوَّل.

قال: «وتحرير ذلك أنَّ هذا قول يوجب أنَّ منها ما هو قديم لا محالة. والقديم لا يكون محدثا، ولا مجموعاً من الحوادث؛ لأنَّ قولنا محدَث جمع مبني من لفظ واحد، ومن المحال أن يكون القديم من جملة الحوادث.

فوجب أن للحوادث كلاً وجميعا، وان ما انقضى منها ومضى قد لقي الفراغ على
٨/ ٣٤١ **جميعه، وأن ما لم يسبقه ولم يكن قبله، فوجب أن يكون محدثا مثله». /**

فدلَّ ما ذكره أبو الحسن في حال النطفة، وما يلحقها من التغييرات والانقلاب والتأثيرات على أنها محدثة، هي وسائر الأجسام، إذ سائر الأجسام هي كالنطفة فيما استدلَّ به على حدوثها، من الاعتمال والتأثير والانقلاب والتغيير».

قال: «وهذا الطريق من الكلام في حدوث الأجسام هو المعتمد في هذا الباب».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا القاضي هو المقدَّم على أبناء جنسه، وهذا منتهى كلامه في هذا الموضع، الذي هو عندهم أصل أصول الدين، الذي جعلوه أصلاً لرد ما خالفه من النصوص النبوية، ولما خالفه من مذاهب الدهرية.

والمنازعون من أئمة السنَّة وأئمة الفلسفة **يقولون لهم**: ما ذكرتموه ليس فيه إلاَّ مجرد الدعوى المبنيِّة على عدم تصور محل النزاع، فإنَّ قولكم: لا يخلو ما مضى من الحوادث أن يكون موجوداً عن أوَّل، أو يكون فيها ما هو غير موجود عن أول- جوابه: أنَّ ما مضى من الحوادث يُراد به كلُّ فردٍ فردٍ بعينه، ويراد به النوع المتعاقب شيئاً بعد شيء.

فإن كان المراد كلُّ واحدٍ واحدٍ من الحوادث، فليس فيها شيء قديم، بل كل منها
٨/ ٣٤٢ كائن بعد أن لم يكن. /

وإن كان مرادك النوع المتعاقب شيئاً بعد شيء، فليس له أوَّل، وليس هو حادثا، بل النوع قديم مع أنَّ كل فردٍ من أفراده حادث. وأنتَ لم تذكر دليلاً على امتناع هذا ألبتَّة، وإنما ذكرت أنه ليس فيها شيء قديم، وهذا مُسلَّم لا نزاع فيه.

وقلت: فإن كان الماضي من الحوادث مستفتحاً مبتدأً، قد أتى الفراغ عليه استحال قولكم: إنَّها لم تزل موجودة شيئاً قبل شيء، لأنَّ ما لم يزل فقديم غير مُسْتَفْتَح.

فيُقال لك: كل واحد منها مُستَفتح مبتدأ. ولكن لم قلت: إنَّه إذا كان كذلك استحال قول القائل: إنها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء، لأنَّ ما لم يزل فقديم غير مُسْتَفتح؟

فإنَّ هذا القائل يقول: إنَّ الذي لم يزل، إنما هو الجنس المتعاقب شيئا بعد شيء، وأمَّا كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث فلا يقول عاقل: إنَّه لم يزل.

فقول القائل: فإن كان الماضي من الحوادث مستفتحاً مبتدأ قد أتى الفراغ عليه، استحال قولكم: إنَّها لم تزل موجودة شيئاً قبل شيء.

يُقال له: هم لا يقولون: إن جنس الماضي مستفتح مبتدأ. فإن ما لم يزل موجوداً شيئاً قبل شيء لا يكون إلاَّ قديماً لم يزل، ولكن يقولون: إنَّ كل واحدٍ من تلك الحوادث مستفتح مبتدأ، وهذا لا يقولون فيه: إنَّه لم يزل موجودا.

٣٤٣/٨ فالذي يقولون: إنَّه لم يزل، ليس هو الذي يقولون: إنه مسْتَفْتح/ مبتدأ. وهذا كما يقولون في المستقبلات الفانية المنقضية المتصرِّمة كالحركات: إن كل واحد منها فانٍ منقضٍ، والجنس ليس بفانٍ منصرم بل هو دائم. كما قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد:٣٥] وقال: ﴿إِنَّ هَـٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ [ص:٥٤]. فالجنس دائم لا نفاد له، وكل واحدٍ واحدٍ من أفراد الرزق المأكول ينفد لا يدوم.

ولما تفطَّن كثير من أهل الكلام، لما في هذه المقدمة من الإجمال والإبهام، وأنَّه لا بدَّ من بيان هذه المقدمة في هذا الموضع، ميّزوا بينَ النوعين، كما فعل ذلك أبو الحسين البصري وأبو المعالي الجويني، والشهرستاني، والرازي وغيرهم. فعرَّفوا أنَّ المراد أنه ما لم يسبق جنس الحوادث لا عين الحوادث، وأنَّ ذلك لا يتم إلاَّ ببيان أنَّ الحوادث يجب أن يكون لها ابتداء، وأنَّه يمتنع وجود حوادث لا يتناهى نوعها. فأخذوا يحتجون على ذلك بما ذكرناه، وذكرنا إعتراض الناس عليه في غير هذا الموضع.

ولهذا جعل أبو الحسين وأبو المعالي ونحوهما هذا الدليل مبنياً على أربع مقدمات: إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها، وإثبات استلزام الجسم لها، واستحالة حوادث لا أول لها.

وجعلوا النتيجة: أنَّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، فإنَّ ذلك حينئذ يكون ٨/ ٣٤٤ معلوماً بالضرورة، بخلاف ما فعله كثير من أهل الكلام من/ الجهمية والمعتزلة والأشعرية والشيعة وغيرهم، حيث جعلوا المقدمات أربعا: إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها، وإثبات استلزام الجسم لها، والرابعة: أنَّ ما لم يسبق الحوادث فهو محدَث، وهذه هي النتيجة، وتصلح أن تكون مقدمة إذا تبين أن ما لم يسبق جنس الحوادث فهو محدث، لكن هم لم يثبتوا ذلك هنا، واللفظ مجمل كما ترى.

لكن قد بيَّن هؤلاء، كالقاضي أبي بكر، والقاضي أبي يعلي، وغيرهما الكلام على هذا الأصل. وهو امتناع وجود ما لا يتناهى في موضع آخر، فجعلوا الكلام في إبطال ما لا يتناهى من الحوادث، والأجزاء التي هي الجواهر المفردة، ونحو ذلك جنسا.

ومنهم من يجعل ذلك دليلاً ثابتا في المسألة، كما فعله ابن عقيل والقشيري وغيرهما.

وقد ذكرنا: أنَّ الناس لهم في وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل ثلاثة أقوال، قال بكل قولٍ طائفة من نظَّار المسلمين وغيرهم.

أحدها: امتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل. وهذا قول أبي الهذيل والجهم بن صفوان. وعن هذا الأصل قال الجهم بفناء الجنة والنار، واشتدَّ إنكار سلف الأمة عليه ذلك.

وليس هذا قول من يقول بأنها ليستا مخلوقتين، ولو كانتا مخلوقتين لفنيتا. كما قال ذلك طائفة من الجهمية والمعتزلة؛ فإنَّ هؤلاء يقولون: إن/ العالم كله لا بدَّ أن يَفنَى ٨/ ٣٤٥
جميعه ثم يُعاد، فلو كانت الجنَّة مخلوقة لفنيت فيما يَفنى، ثمَّ تُعاد فلا تفنى، والجهم يقول: تفنى فناءً لا تُعاد بعده، وأبو الهذيل يقول: تفنى حركات أهل الجنة والنار.

والقول الثاني: قول من يقول بامتناع ما لا يتناهى في الماضي دون المستقبل؛ لأنَّ الماضي قد وُجد، والمستقبل لم يوجد بعد. وهو قول أكثر المعتزلة والأشعرية والكرَّاميَّة ومن وافقهم.

والثالث: قول من يقول بإمكان وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل، كما هو قول أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة.

لكن أئمة أهل الملل وغيرهم ممن يُقرّ بأنَّ الله خالق كل شيء، وأن كل ما سواه محدَث مسبوق بعدم -يقولون: لا يجوز وجود حوادث لا تتناهى إلاَّ من قديم واحد. وأمَّا من يقول بوجود قديمين متحركين، كمن يقول بقدم الأفلاك، فإنَّ هؤلاء -كأرسطو وأتباعه- لا يجوِّزون أن يوجد بكلٍّ من القديمين -بل والقدماء- حوادث لا بداية لها ولا نهاية، مع أنَّ إحداهما أكثر من الأخرى، فيجوِّزون فيما لا أول له ولا آخر أن يكون غيره أكثر منه، وأن يكون قابلاً للزيادة، بخلاف الذين قبلهم، فإنهم إنما يجوِّزون ذلك في قديم واحد، فإذا كان ما يفعله لا بداية له ولا نهاية، لم يلزم أن يكون قابلاً للزيادة. / ٨/ ٣٤٦

وعلى هذا فللناس في أنَّ ما لا يسبق جنس الحوادث هل هو حادث؟ أقوال:

أحدها: أنَّه يجب أن يكون حادثاً مطلقا.

والثاني: لا يجب أن يكون حادثا.

والثالث: أنَّه إن كان محتاجاً إلى غيره وجب أن يكون حادثا، وإن كان غنيّاً عن غيره لم يجب أن يكون حادثا.

وأيضاً فإنَّ ما لم يسبق حوادث نفسه لم يجب أن يكون حادثاً، وإن لم يسبق حوادث غيره كان حادثا. وقد قُرِّر هذا في موضع آخر.

ومن فهم ما ذكرناه، ونظر فيما صنَّفه الناس في هذا الباب من الاستدلال على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث، وما لم يسبق الحوادث فهو حادث -تبين له تقصير كثيرٍ منهم في استيفاء مقدمات الدليل. ثمَّ الذين استوفوا مقدماته يبقى الكلام معهم في صحة تلك المقدمة، وقد عُرف منازعة أكثر أهل الملل، وأكثر الفلاسفة، أو كثير من الطائفتين فيها وإبطالهم لها.

ولما كان هؤلاء وأمثالهم يدَّعون أن معرفة الله لا تحصل إلاَّ بالمعقول، ويفسرون المعقول بمثل هذا الدليل الذي هو باطل، وغايته إذا قيل: إنَّه صحيح أنه لا يصل به إلى المطلوب إلاَّ قليل من الناس بعد كَلَفة شديدة، ومخاطرة عظيمة، ويريدون أن يردّوا بمثل
هذا ما دلّ عليه الكتاب/ والسنة، واتفق عليه سلف الأمة، بل ما عُلم بفطرة الله تعالى ٨/ ٣٤٧
التي فطر الناس عليها، ودلت عليه العقليات الصريحة، قابلهم من قال: إنَّ المعرفة لا تحصل إلاَّ بالشرع. وهؤلاء في الغالب لا يريدون بذلك المعرفة الحاصلة لعموم الخلق من الكفار وغيرهم، فإنَّ هذه عندهم فطرية ضرورية، أو مكتسبة بنوع من نظر العقل.

وقد تقدَّم كلام الناس في أنَّ أصل الإقرار بالصانع فطري ضروري، أو قد يكون ضروريا، خلافاً لمن قال: إنَّه لا يحصل إلاَّ بالنظر.

وكلام السلف والأئمة في ذلك كثير. ولهذا كان كثير من أتباعهم ممَّن يقول: إنَّ أول الواجبات هو النظر، وأنَّ المعرفة لا تحصل إلاَّ به، قد يقول خلاف ذلك في موضع آخر.

وقد تقدَّم أنَّ القاضي أبا يعلى وغيره كانوا يقولون بوجوب النظر في هذه الطريقة: طريقة الأعراض، ثمَّ رجعوا عن ذلك. ويقولون: إنَّ المعرفة نظرية، وإنَّها حاصلة بالنظر في الأدلة المذكورة في القرآن.

وكثير من الناس كانوا يقولون أولاً بوجوب النظر المعيّن الذي توجبه الجهمية والمعتزلة، وهو النظر في حدوث الأعراض ولزومها للأجسام، وأنَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وأنَّه أول واجب على العباد، ثمَّ رجعوا عن ذلك لما تبين له فساد القول بوجود ذلك.

ومن هؤلاء القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وأبو المعالي الجويني،/ والغزالي، ٣٤٨/٨
والرازي، وغيرهم. فإنَّ هؤلاء وأمثالهم سلكوا أولاً الطريقة التي وجدوها للمتكلمين الذين سلكوا مسلك الجهمية والمعتزلة.

[كلام أبي يعلى في «المعتمد» عن وجوب النظر وتعليق ابن تيمية عليه]

فقالوا -وهذا لفظ القاضي أبي يعلي في «المعتمد»-: **«إذا ثبت صحة النظر ووجوبه، فإنَّ أوَّل ما أوجب الله على خلقه العقلاء النظر والاستدلال المؤدِّيين إلى معرفة الله تعالى»**.

قال: «وقد قيل: إن أوَّل الواجبات إرادة النظر والاستدلال المؤدِّي إلى معرفة الله تعالى».

قلت: هذا الثاني قول أبي المعالي في «إرشاده»[١] وذكر ذلك القاضي أبو بكر[٢] وغيره.

واختار القاضي أبو يعلى هذا في موضع آخر، فقال: «أوَّل ما أنعم الله على المؤمنين -بعد الحياة- من النعم الدينية: خلق القدرة على الإرادة للنظر والاستدلال المؤديين إلى إثبات المعاني وحدوثها، وأنَّ الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها في الوجود الموصل له إلى معرفة الله تعالى».

٨/ ٣٤٩ قال: «وقد قيل: أول نعمة دينية خلق القدرة على الإيمان». /

قال: «وجه الأوَّل: أوَّل طاعة واجبة لله على الخلق اكتساب الإرادة للنظر المؤدي إلى إثبات المعاني وحدوثها، وأنَّ الجواهر لم تسبقها، وإذا كان ذلك أوَّل الواجبات، وجب أن يكون أوَّل النعم عليه من النعم الدينية».

قال: «وأعظم نعمة الله على المؤمنين من النعم الدينية وأجلها: كتب الإيمان في قلوب المؤمنين».

---

(١) يقول الجويني في أول الإرشاد (ص٣): «أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً، القصد إلى النظر الصحيح، المفضي إلى العلم بحدَث العالم» (رشاد).

(٢) يقول البلاقلاني في كتابه الإنصاف (ص١٤): «وإن يعلم أن الاستدلال هو نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس، وأن الدليل هو ما أمكن أن يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره، وهو على ثلاثة أضرب: عقلي له تعلق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته، نحو: حياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته» (رشاد).

قال: «وقد قيل: أعظم النعم الدينية هي: خلق القدرة على الإيمان، والأوَّل أشبه. فإنَّ أعظم الطاعات هو الإيمان، فإنَّه بوجوده والموافاة به يحصل الثواب الدائم في الآخرة، وإذا لم يوجد لا يحصل ذلك. ثمَّ قالوا: -وهذا لفظ القاضي أبي يعلي- خلافاً لمن قال: إن أوَّل الواجبات المعرفة بالله، وخلافاً لمن قال: معرفة الله غير واجبة، وأنَّ الواجبَ الإقرارُ به والتصديق له.

قال: «والدَّلالة على ما ذكرنا، أنَّه قد ثبت أنَّ من لا يعرف الله لا يمكنه أن يتقرَّب إليه، كما أنَّ من لا يعرف زيداً لا يمكنه أن يتقرَّب إليه. لأنَّ من شرط المتقرِّب أن يكون عارفاً بالمتقرَّب إليه، وليس بمشاهد لنا، ولا معلوم لنا ضرورة، فوجب ألاَّ نعلمه إلاَّ بالنظر والاستدلال في الطريق الموصل إليه، فلما لم تتم المعرفة إلاَّ به، وجب أن يكون واجباً، وإذا وجب عُلِم أنَّه أوَّل الواجبات».

ثم قال: «فصل»: وإذا ثبت أنَّ النظر أوَّل الواجبات، فإنما يجب النظر في الطريق الموصل إلى معرفة الله؛ وهو حدوث الأشياء من الجواهر/ والأجسام، وإذا كانت ٨/ ٣٥٠
مُحدَثةً وجب أن يكون لها محدِث، لأنَّ المحدَث لو لم يتعلق بمحدِث، لم تتعلق الكتابةُ بكاتب، ولا الضربُ بضارب، لأنَّ ذلك كله يبعد، إذ استحالة محدَث لا محدِث له كاستحالة كتابة لا كاتب لها. فلو جاز محدَث لا مُحدِث له، لجاز مُحدِث لا أحداث له وذلك محال.

وأيضاً، فإنَّا نرى الحوادث يتقدم بعضها على بعض، ويتأخر بعضُها عن بعض، فلولا أن مقدِّماً قدَّم منها ما قدَّم وأَخَّر منها ما أخَّر، لم يكن ما تقدَّم منها أوْلى من أن يكون متأخِّرا، وما تأخَّر منها أوْلى من أن يكون متقدِّما، فدلَّ ذلك على أنَّ لها مقدِّما محدِثا لها، قدَّم منها ما قدَّم، وأخَّر منها ما أخر».

وكان القاضي قد سمع رسالة الخطَّابي في «الغُنْيَة عن الكلام وأهله» على مسعود السجزي، عن علي بن سري السجستاني، عن الخطَّابي، وذكر أنَّ بعض الناس اعترض عليها.

فإن الخطابي ذكر الغُنية عن الاستدلال بحدوث الجواهر والأجسام، لكوْنها لا تنفك عن الحوادث كما تقدم. وقال[1]: **«فأمّا مثبتو النبوات فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك»**. / ٨/ ٣٥١

وهذه طريقة السلف من أئمة المسلمين في الاستدلال على معرفة الصانع، وحدوث العالم، لأنَّه إذا ثبتت نبوته بقيام المعجز[2] **«وجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله تعالى وصفاته[3] وكلامه[4]»... «وقد نبههم[5] في كتابه على الاستدلال به على ربوبيته فقال[6]: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ**

(١) الإشارة هنا إلى كتاب «الغنية عن الكلام وأهله» وهو الذي أورد السيوطي قسماً منه في كتابه صوت المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام تحقيق الدكتور على سامي النشار والدكتورة سعاد عبدالرزاق، الطبعة الثانية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، (١٣٨٩/ ١٩٧٠) وسبق أن نقل ابن تيمية بعض كلامه في الجزء السابع. والعبارة التي يشير إليها ابن تيمية في (ص١٤١) من الجزء الأول من كتاب صون المنطق (رشاد).

(٢) العبارات التي تبدأ بقول ابن تيمية: «وهذه طريقة السلف» إلى قوله «بقيام المعجز» كلام أضافه ابن تيمية إلى كلام الخطابي التالي الذي يبدأ بعبارة «وجب تصديقه» وهي في (ص١٤٣) (رشاد).

(٣) الغنية: وإثبات صفاته.

(٤) وكلامه: ليست في الغنية.

(٥) عبارة «وقد نبههم» وما بعدها في الغنية بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر.

(٦) الغنية: وقد نبههم الكتاب عليه، ودعاهم إلى تدبره وتأمله، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته، فقال..

﴿٢١﴾ [الذاريات:٢١]... «وقال[1]: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية:١٧-٢٠] وقوله. ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ﴾ [آل عمران:١٩٠] وما أشبه ذلك مما يدلُّ على إثبات الصانع» إلى آخر كلامه. / ٨/ ٣٥٢

قال القاضي[2]: «وقد اعترض على هذا بعضُهم فقال: هذا رجوع منهم ومنافٍ لما ذكره؛ لأنَّه حثَّ على الاعتبار بأنفسنا وبالسموات والأرض، وليس ذلك بمعجزات الأنبياء، وإنما هي الأجسام والأعراض».

قال: «وإنما احتجَّ المتكلمون بالأعراض لأنَّ الجسم لا ينفك منها، وهي محدثة في أنفسها، لعلمنا بأنَّ العرض يُعدَم في حال ويُوجَد في حال أخرى. وهذا شاهد على حدوثها، وعلى حدوث ما لا ينفك منها».

قال: «ومعنى قوله: انقلابها فيها[3]، انقلاب الجواهر في الأعراض، ومعناه تغيره من سواد إلى بياض، ومن حركة إلى سكون».

قلت: قد يُراد بانقلابها فيها انقلاب الأعراض في الجواهر، فإنها تنقلب من عدم إلى وجود، ومن وجود إلى عدم، ومن نوع إلى نوع: كالبياض والسواد، والحركة والسكون.

---

(١) جاءت آيات سورة الغاشية في الغنية بعد الكلام السابق بسبعة أسطر وبدأت بقوله: «وكقوله ﴿أفلا ينظرون﴾».

(٢) لم يبين ابن تيمية المقصود بكلمة القاضي هنا. والأرجح أنه القاضي أبو يعلى (رشاد).

(٣) جاءت عبارة «انقلابها فيها» ضمن كلام للخطابي لم ينقله ابن تيمية في (ص١٤٢) من الغنية وفي (ت)، (س) انقلابها منها، والصواب ما أثبته، وسترد العبارة بعد قليل في تعليق ابن تيمية (رشاد).

٨/ ٣٥٣ وهذا المعترض على الخطابي أخطأ، فإنَّ الخطّابي ذكر طريقين كما ذكرنا[١]:/

أحدهما: المعجزات، بناء على أن الإقرار بالصانع فطري، أو على أنَّ المعجزات يستدلُّ بها على الخالق، وعلى صدق أنبيائه، كما ذكرنا في عصا موسى.

والطريق الثاني: أنَّ القرآن نبَّه على الأدلة العقلية الصحيحة، كما اعترف أئمة النظار بأنَّ القرآن دلّ على الطريق العقلية.

فقال[٢]: **«وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة، ودلائل الحكمة الشاهدة على أنَّ لها صانعاً حكيما، عالماً خبيرا، تام القدرة، بالغ الحكمة.**

وقد نبههم الكتاب على ذلك، ودعاهم إلى تدبره وتأمله، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته، فقال عز وجل: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١] إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة، ولطيف الحكمة، الدالين على وجود الصانع الحكيم».

ثمَّ تكلم في خلق الإنسان بما تقدم ذكره. قال[٣]: **«وكقوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ۝١٨ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ ۝١٩ وَإِلَى**

٨/ ٣٥٤ **ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ﴾/ [الغاشية:١٧-٢٠] وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران:١٩٠] وما أشبه ذلك من**

---

(١) انظر كتاب الغنية الذي أشرت إليه صون المنطق والكلام (١/ ١٤٢-١٤٣) (رشاد).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٤٣) وسأقابل هذا الكلام عليه بإذن الله (رشاد).

(٣) بعد الكلام السابق بسبعة أسطر في الغنية (صون المنطق (١/ ١٤٤).

خلال الأدلة، وظواهر الحجج التي يدركها كافة ذوي العقول، وعامة من يلزمه حكم الخطاب، مما يطول تتبعه واستقراؤه».

قال[1]: **«فبهذه الوجوه ثبت عندهم أمر الصانع وكونه»**.

فقد بيَّن الخطابي بعض ما نبَّه عليه القرآن من الاستدلال بالآيات النفسية والأفقية، وهي أدلة عقليه.

والخطَّابي ذم طريقة الاستدلال بالأعراض، وأنَّها لازمة للأجسام. وهذه الطريقة لم ينبه القرآن عليها، ولكن بعض الناس ذكروا: أنَّ هذه طريقة إبراهيم الخليل صلوات الله عليه، في قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾ [الأنعام:٧٦]، قالوا: لأنَّ الأفول هو الحركة التي لم يخل الجسم منها.

وهذا باطل لوجوه:

[بطلان استدلال الفلاسفة بقوله تعالى: ﴿لا أحب الآفلين﴾ من وجوه]

أحدها: أنَّ الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب. / ٨/ ٣٥٥

والثاني: أنَّه لو استدلَّ بالحركة لكان من حين بزغت استدلَّ بذلك، لم يؤخر الدلالة إلى حين الغروب.

الثالث: أنَّ قصة إبراهيم هي على نقيض مطلوبهم أدلّ؛ فإنَّه لم يجعل الحركة منافية لما قصده، بل المنافي هو الأفول.

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

الرابع: أنَّ إبراهيم لم يكن معنيًّا بقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام:٧٦] أنَّه رب العالمين، على أي وجه قاله، ولا اعتقد ذلك قومُه ولا غيرهم، وإنما كان الذي يقول ذلك يتخذه ربًّا يعبده لينال بذلك أغراضه كما كان عبّاد الكواكب والشمس والقمر يفعلون ذلك. وكان قومه من هؤلاء، لم يكونوا جاحدين للصانع، بل مشركين به.

ولهذا قال لهم: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٧٥ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ۝٧٦ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء:٧٥-٧٧].

وقال في آخر قوله: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ۝٧٨ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٧٩ وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ۝٨٠ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام:٧٨-٨١] وقد
٨/٣٥٦ بُسِطَ هذا في موضع آخر. /

والمقصود هنا: أنَّ القاضي كان أولاً يقول بطريقة من يقول: إنَّ أول الواجبات هو النظر في حدوث الأجسام، ثمَّ رجع القاضي عن ذلك، ووافق الخطَّابي وغيره ممن سلك مسلك السلف والأئمة، وقالوا: إنَّ هذه الطريق ليست واجبة بل هي عند محققيهم باطلة، وإن كان النظر واجباً في غيرها من الطرق الصحيحة.

وقد افتتح القاضي كتابه بقوله: «الحمد لله مبتدئ الأشياء ومخترعها من غير شيء، العالِمِ بها قبل تكوينها، والقادر عليها قبل إنشائِها، جاعل العلامات، وناصب الدلالات، ومبيّن الآيات، الآمر أولي الأبصار بالأفكار، وأولي الألباب بالاعتبار، أرسل الرسل بالإنذار، وأنزل الكتب بالأنوار، وباعث النبيين، ومنقذ العَمِين. وأشهد

ألاَّ إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله المصطفى، وأمينه المرتضى، أنزلَ عليه كتابه الهدى نوراً لمن التمسه، وضياءً لمن اقتبسه، ودليلاً لمن طلبه، دلّهم فيه على معاني حكمته، ولطيف صنعته، وبيان جلاله، أثبت الحجة به على أوليائه وأعدائه، وهو كلامه الذي يعجز الخلق أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، لا مُعقِّبَ لأمْرِه، ولا رَادَّ لفضلِه، تعالى عما يقول الجاحدون علُوّاً كبيرا». / ٨/ ٣٥٧

ثمَّ قال: «وهذه خطبة شيخنا أبي بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد، ذكرها في أول كتابه «الشافي» قصدت أن أفتتح كتابي بها تبرُّكاً به، ولأنَّه قد صرّح فيها بالقول بالنظر والاستدلال بقوله: الآمر أولي الأبصار بالأفكار، وأولي الألباب بالاعتبار».

قال: «وفي هذا بيان لوجوب النظر وصحته، وإزالة الإشكال عمَّن توهم غير هذا في المذهب».

قلت: وإيجاب النظر مطلقاً غير إيجاب النظر في الطريق المعيّن؛ طريقة كون الأعراض حادثة وهي لازمة للأجسام، فإنَّ هذه لا يقول بوجوبها على المسلمين أحدٌ من أئمة المسلمين، الذين يعرفون ما جاء به الرسول ﷺ ويتّبعونه، إذ كان معلوماً بالاضطرار لكلِّ من عرف ذلك أنَّ الرسول ﷺ لم يُوجب النظر في هذه الطريقة، بل ولا دلَّ على صحتها، بل ما أخبر به يناقض موجبها؛ وهي وإن جعلها من جعلها من أهل الكلام المحدَث أصلاً في معرفة الصانع وصفاته، وصدق رسله، فهي عند التحقيق تناقض معرفة الصانع ومعرفة صفاته وصدق رسله، كما قد بُسِط في مواضع.

والمقصود هنا أنَّ القاضي أبا يعلى ونحوَه ممّن كان يقول أولا: إن المعرفة/ لا تحصل إلاَّ ٨/ ٣٥٨ بالنظر في هذه الطريقة، وهو أوَّل الواجبات؛ لمّا ذكروا قوله ﷺ: «كلُ مولودٍ يُولَدُ على الفطرة»، قالوا: -واللفظ للقاضي في الفطرة-:

[كلام القاضي أبي يعلى عن معنى الفطرة]

«ما الفطرة هنا؟ على روايتين عن أحمد:

إحداهما: الإقرار بمعرفة الله تعالى؛ وهي العهد الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم، حين مسح ظهرَ آدم، فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذرّ، وأَشْهَدَهُمْ على أنفسهم. ألستُ بربكم؟ قالوا: بلى، فليس أحدٌ إلاَّ وهو يُقرُّ بأنَّ له صانعاً ومدبراً، وإن سمَّاه بغير اسمه.

قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف:٨٧]، فكلُّ مولود يولد على ذلك الإقرار الأول».

قال: «وليس الفطرة ههنا الإسلام، لأمرين:

أحدهما: أنَّ معنى الفطرة: ابتداء الخلقة. ومنه قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر:١]، أي مبتدئهما. وإذا كانت الفطرة هي الابتداء، وجب أن تكون تلك هي التي وقعت لأول الخلق، وجرت في فطرة المعقول؛ وهو استخراجهم ذريةً، لأنَّ تلك حالة ابتدائِهم، ولأنها لو كانت الفطرة هنا: الإسلام لوجب إذا وُلِد من بين أبوين كافرين ألاَّ يرثهما ولا يرثانه، ما دام طفلاً، لأنَّه مسلم،

٨/٣٥٩ واختلاف/ الدِين يمنع الإرْث، ولَوَجَب ألاَّ يصح استرقاقه، ولا يصحّ إسلامه بإسلام أبيه، لأنَّه مسلم».

قال: «وهذا تأويل ابن قتيبة، ذكره في «إصلاح الغلط على أبي عبيد، وذكره أبو عبد الله بن بطّة في «الإبانة».

قال: «وليس كل من ثبتت له المعرفة حُكِم بإسلامه، كالبالغين من الكفار فإن المعرفة حاصلة لهم وليسوا بمسلمين».

قال: «وقد أومأ أحمد إلى هذا التأويل في رواية الميموني، فقال: الفطرة الأولى التي فطر الله عليها. فقال له الميموني: الفطرة: الدين؟ قال: نعم».

قال القاضي: «وأراد أحمد بالدين: المعرفة التي ذكرناها».

قال: «والرواية الثانية: الفطرة هنا: ابتداء خلقه في بطن أمه».

قال: «لأنَّ حمله على العهد الذي أخذه عليهم؛ وهو الإقرار بمعرفة الله تعالى، حمل للفطرة على الإسلام، لأنَّ الإقرار بالمعرفة إقرار بالإيمان، والمؤمن مسلم».

قال: «ولو كانت الفطرة الإسلام لوجب إذا وُلد بين أبوين كافرين ألاَّ يرثهما ولا يَرِثَانِه، لأن ذلك يمنع أن يكون الكفر خلقاً لله، وقد ثبت من أصولنا أنَّ أفعال العباد خلق لله من طاعة ومعصية». / ٨/ ٣٦٠

قال: «وقد أومأ أحمد إلى هذا في رواية عليّ بن سعيد، وقد سأله عن كلِّ مولود يولد على الفطرة، فقال: على الشقاوة والسعادة.

وكذلك نقل محمد بن يحيى الكحّال، أنَّه سأله عن كلِّ مولود يولد على الفطرة، قال: هي التي فُطر الناس عليها: شقي أو سعيد.

وكذلك نقل حنبلُ عنه، قال: الفطرة التي فطر الله العباد من الشقاء والسعادة».

قال: «وهذا كله يدلُّ من كلامه على أنَّ المراد بالفطرة ههنا: ابتداء خلقه في بطن أمه».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: أحمد لم يذكر العهد الأوَّل، وإنَّما قال: الفطرة الأولى التي فُطر الناس عليها، وهي الدين. وقد قال في غير موضع: إنَّ الكافر إذا مات أبواه أو أحدهما، حُكِم بإسلامه. واستدلَّ بهذا الحديث: كل مولود يولد على الفطرة، فأَبَوَاهُ يُهَوِّدانِه ويُنصِّرانه ويُمجِّسانه[1]. فدلَّ على أنه فسّر الحديث: بأنَّه يولد على فطرة الإسلام، كما جاء ذلك مُصرَّحاً به في الحديث: ولو لم يكن كذلك لَمَا صحَّ استدلالُه بالحديث.

وقوله في موضع آخر: يُولد على ما فُطر عليه من شقاوة وسعادة لا ينافي ذلك، فإنَّ الله تعالى قدَّر الشقاوة والسعادة وكتبها، وقدَّر أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها، كفعل الأبوين. فتهويد الأبوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدَّره الله تعالى.

٨/ ٣٦١ والمولود وُلِد على الفطرة سليما، ووُلِد على أنَّ هذه الفطرة السليمة/ يغيِّرها الأبوان، كما قدَّر الله تعالى ذلك وكتبه. كما مثَّل النبي ﷺ ذلك بقوله: «كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء، هل تُحسُّون فيها من جدعاء»، فبيَّن أنّ البهيمة تولد سليمة، ثمَّ يجدعها الناس، وذلك بقضاء الله وقدره، فكذلك المولود يُولد على الفطرة سليماً، ثمَّ يفسده أبواه، وذلك أيضاً بقضاء الله وقدره.

وإنَّما قال الأئمة: وُلِد على ما فُطِر عليه من شقاء وسعادة، لأنَّ القدرية كانوا يحتجُّون بهذا الحديث على أنَّ الكفر والمعاصي ليس بقدر الله، بل مما فعله الناس، لأنَّ كل مولود يُولد خلقه الله على الفطرة، وكُفْره بعد ذلك من الناس.

---

(١) سبق الحديث في (٣/ ٧١).

ولهذا قالوا لمالك بن أنس: إنَّ القدرية يحتجون علينا بأوّل الحديث، فقال: احتجُّوا عليهم بآخره. وهو قوله: الله أعلم بما كانوا عاملين[1].

فبيَّن الأئمة أنَّه لا حجَّة فيه للقدرية، فإنهم لا يقولون إنَّ نفس الأبوين خلقا تهوُّدَه وتنصُّرَه، بل هو تهوَّدَ وتنصَّرَ باختياره، لكن كانا سبباً في ذلك بالتعليم والتلقين. فإذا أُضيف إليهما بهذا الاعتبار، فلأن يُضاف إلى الله الذي هو خالق كلِّ شيء بطريق الأَوْلى، لأن الله، وإن خلقه مولوداً على الفطرة سليماً، فقد قدَّر عليه ما سيكون بعد ذلك من تغييره وَعلِم ذلك.

كما في الحديث الصحيح: «إن الغلام الذي قتله الخضر طُبع يوم طُبع/ كافراً، ولو ٨/ ٣٦٢
بلغ لأرهق أبويه طغياناً وكفرا[2]».

فقوله: طُبع، أي طُبِعَ في الكتاب، أي قُدِّر وقُضِيَ، لا أنَّه كان كفره موجوداً قبل أن يولد، فهو مولود على الفطرة السليمة، وعلى أنَّه بعد ذلك يتغيَّر فيكفر، كما طُبع كتابُه يوم طُبع.

ومن ظن أنَّ المراد به الطبع على قلبه، وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار، فهو غالط. فإنَّ ذلك لا يُقال فيه: طُبع يوم طُبع، إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره.

وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره عن عياض بن حمار عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربِّه تعالى أنه قال: خَلَقتُ عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرَّمَت عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرَتهم أن يشركوا بي ما لم أُنزِّل به سلطانا[3]. وهذا صريح في أنَّه خلقهم على الحنيفية، وأنَّ الشياطين اجتالتهم بعد ذلك.

---

(١) رواه أبو داود السجستاني (٤٧١٥).

(٢) الحديث عند البخاري (٤٤٥٠)، ومسلم (٢٦٦١).

(٣) رواه مسلم (٢٨٦٥).

وكذلك في حديث الأسود بن سريع الذي رواه أحمد وغيره، قال: بعث النبي ﷺ سريَّة، فأفضى بهم القتل إلى الذريَّة، فقال لهم النبي ﷺ: ما حملكم على قتل الذريَّة؟
٨/ ٣٦٣ قالوا: يا رسول الله: أليسوا أولاد/ المشركين؟ قال: أو ليس خياركم أولاد المشركين؟. ثمَّ قام النبي ﷺ خطيباً فقال: ألا إنَّ كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه[١]. فخُطبته لهم بهذا الحديث عقب نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين، وقوله لهم: أو ليس خياركم أولاد المشركين؟ يبيّن أنَّه أراد أنهم ولدوا غير كفار، ثمَّ الكفر طرأ بعد ذلك. ولو كان أراد أنَّ المولود حين يُولد يكون إمَّا كافراً وإمَّا مسلماً على ما سبق له القدر -لم يكن فيما ذكره حجة على ما قصده ﷺ من نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين.

وقد ظنَّ بعضهم أنَّ معنى قوله: «أو ليس خياركم أولاد المشركين؟» معناه: لعلَّه أنه قد يكون سبق في علم الله أنهم لو بَقَوْا لآمنوا، فيكون النهي راجعاً إلى هذا المعنى من التجويز. وليس هذا معنى الحديث، ولكن معناه: إنَّ خياركم هم السابقون الأوَّلون من المهاجرين والأنصار، وهؤلاء من أولاد المشركين، فإنَّ آباءهم كانوا كفارا، ثمَّ إنَّ البنين أسلموا بعد ذلك، فلا يضرُّ الطفل أن يكون من أولاد المشركين إذا كان مؤمنا، فإنَّ الله إنما يجزيه بعمله لا بعمل أبويه، وهو سبحانه يخرج الحيّ من الميت ويخرج الميت
٨/ ٣٦٤ من الحيّ، ويخرج المؤمن من الكافر، ويخرج الكافر من المؤمن. /

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (٣/ ٤٣٥) (٤/ ٢٤)، والنسائي في الكبرى (٨٦١٦) وابن أبي عاصم في الآحاد (١١٦٢)، والإسماعيلي في المعجم (٣٧٦)، وابن حبان (١٣٢)، والحاكم في صحيحيهما، وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٢٦٣)، والخلال في السنة (٨٨٣)، والطبراني في الكبير (٨٢٦) (٨٢٧) (٨٢٩) (٨٣٢) (٨٣٤)، وفي الأوسط (١٩٨٤)، والبيهقي (٩/ ١٣٠، ٧٧)، والخطيب في تاريخ مدينة بغداد (٨/ ٤٧٩).

قال أبو نعيم الأصبهاني: حديث الأسود مشهور ثابت.

وهذا الحديث قد رُوي بألفاظ يفسّر بعضها بعضا؛ ففي الصحيحين -واللفظ للبخاري- عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ما من مولود يولد إلاَّ على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجسّانه، كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء، هل تحسُّون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة: اقرأوا: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم:٣٠]، قالوا: يا رسول الله: أَفَرأيتَ من يموت صغيراً؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين[١].

وفي الصحيح: قال الزهري: يُصلَّى على كلِّ مولودٍ متوفى وإن كان لِغَيَّة، من أجل أنه وُلِدَ على فطرة الإسلام إذا استهل صارخاً، ولا يُصلَّى على من لم يستهل من أجل أنه سِقْط، وإنَّ أبا هريرة كان يُحدِّث أن النبي ﷺ قال: ما من مَوْلودٍ إلاَّ ويُولَدُ على الفِطْرةِ، فأبواه يُهوِّدانه أو يُنصِّرانه أو يُمجِّسَانِه، كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء، هل تُحسُّون فيها من جدعاء؟ ثمَّ يقول أبو هريرة: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠][٢].

وفي الصحيح من رواية الأعمش: ما من مولود يولد إلاَّ وهو على/ المِلَّة. وفي رواية ٨/ ٣٦٥
أبي معاوية عنه: إلاَّ على هذه المِلَّة حتى يبين عنه لسانه[٣]، فهذا صريح في أنه يُولَدُ على ملّة الإسلام، كما فسّره ابن شهاب راوي الحديث، واستشهادُ أبي هريرة بالآية يدلُّ على ذلك.

[كلام ابن عبدالبر في «التمهيد» عن معنى الفطرة وتعليق ابن تيمية عليه]

قال ابن عبد البر في «التمهيد»: «**رُوي هذا الحديث عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة وغيره، فَممَّن رَوَاه عن أبي هريرة سعيدُ[٤] بن المسيب، وأبو سلمة بن عبد**

(١) رواه البخاري (٤٤٦٧)، ومسلم (٢٦٥٨).
(٢) رواه البخاري (١٢٩٢). (٣) مسلم (٢٦٥٨).
(٤) التمهيد: عن أبي هريرة عبدالرحمن الأعرج وسعيد..

الرحمن، وحُميد بن عبد الرحمن، وأبو صالح السّمان، وعبدُ الرحمن الأعرج، وسعيدُ بن أبي سعيد، ومحمدُ بن سيرين[١]».

قال: «ورواه ابنُ شهاب، واختلف أصحابه[٢] في إسناده[٣]؛ منهم من رواه عن ٣٦٦/٨ سعيد عن أبي هريرة[٤]، ومنهم من رواه عن أبي سلمة عن/ أبي هريرة[٥] ومنهم[٦] من رواه عن حميد عن أبي هريرة[٧]. قال محمد بن يحيى الذهلي: كل هذه صحاح[٨] عن ابن شهاب، محفوظة[٩]».

قال ابن عبد البر: «وقد سُئِل ابن شهاب عن رجلٍ عليه رقبةٌ مؤمنة أَيُجزِئ الصبيُّ عنه أن يعتقه وهو رضيع؟، قال: نعم لأنه وُلِدَ على الفطرة»[١٠].

قال ابن عبد البر لما ذكر النزاع في تفسير هذا الحديث: «**وقال آخرون: الفطرة هاهُنَا الإسلام، قالوا: وهو المعروفُ عند عامّة السلف أهل التأويل، وقد أجمعوا في**

---

(١) التمهيد: المسيب وأبوسلمة وحميد، أنبأنا عبدالرحمن بن عوف وأبوصالح السمان وسعيد بن أبي سعيد ومحمد بن سيرين.

(٢) التمهيد (١٨/ ٥٧).

(٣) التمهيد: فاختلف أصحابه عليه في إسناده.

(٤) إسناده فرواه معمر والزبيدي عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة.

(٥) التمهيد: هريرة ورواه يونس بن أبي ذئب عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة.

(٦) ابن جرير (١٨/ ٤٩٤-٤٩٦) ط. التركي.

(٧) التمهيد: هريرة، ورواه الأوزاعي عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة.

(٨) التمهيد: وزعم محمد بن يحيى الذهلي أن هذه الطرق كلها صحاح.

(٩) التمهيد (١٨/ ٢٧).

(١٠) رواه ابن عبدالبر في التمهيد بسنده (١٨/ ٧٦) وذكره القرطبي في التفسير (١٤/ ٢٨).

تأويل قوله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠] على أن قالوا: فطرة/ الله: دين الله الإسلام. واحتجّوا بقول أبي هريرة في هذا الحديث: اقرأوا إنْ شئْتمُ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾. ٨/ ٣٦٧

وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وإبراهيم والضحّاك وقتادة في قول الله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قالوا: فطرة الله: دين الله الإسلام، لا تبديل لخلق الله، قالوا: لدين الله.

واحتجُّوا بحديث محمد بن إسحاق، عن ثور ين يزيد، عن يحيى بن جابر، عن عبد الرحمن بن عائذ الأَزدي، عن عياض بن حمار المجاشعي، أنَّ رسول الله ﷺ قال للناس يوما: أَلاَ أُحدِّثكم بما حَدَّثني اللهُ في الكتاب: إن الله خَلَق آدم وَبَنِيه حنفاء مسلمين... وأعطاهم المالَ[1] حلالاً لا حَرامَ فيه، فجعلوا ما أعطاهم الله حلالا وحراما...» الحديث[2].

قال: «وكذلك روى بكر بن مهاجر، عن ثور بن يزيد بإسناده مثله في هذا الحديث «حنفاء مسلمين[3]».

«..قال أبو عمر: رَوَى هذا الحديث قتادة عن مطرف بن عبد الله، عن عياض ابن حمار، ولم يسمعه قتادة من مطرف، ولكن/ قال: حدثني ثلاثة[4]: عقبة بن عبد ٨/ ٣٦٨

(١) عبارة «وأعطاهم المال.. إلخ» بعد الكلام السابق بأسطر.

(٢) التمهيد (١٨/ ٧٢-٧٣). (٣) التمهيد (١٨/ ٧٣).

(٤) التمهيد:.. مطرف لأن همام بن يحيى روى عن قتادة قال: لم يسمعه ولكن حدثني ثلاثة.

الغافر، ويزيد بن عبد الله بن الشخِّير، والعلاء بن زياد، كلهم يقول: حدثني مطرف، عن عياض، عن النبي ﷺ، فقال فيه: «وإني[١] خَلَقْتُ عبادي حنفاء كلهم». لم يقل: مسلمين، وكذلك رواه الحسن عن مطرّف عن عياض، ورواه ابن إسحاق عمَّن لا يتهم، عن قتادة بإسناده، وقال فيه: «وإني[٢] خلقت عبادي حنفاء كلهم» ولم يقل مسلمين[٣]».

قال[٤]: «فدل هذا على حِفْظِ محمد بن إسحاق وإتقانه وضبطه؛ لأنَّه ذكر «مسلمين» في روايته عن ثور بن يزيد لهذا الحديث، وأسقطه من رواية قتادة، وكذلك رواه الناس عن قتادة، قصّر فيه عن قوله: مسلمين، وزاد ثور بإسناده، والله أعلم»[٥].

قال: «والحنيفُ في كلام العرب: المستقيمُ المخلصُ، ولا استقامة أكثر من الإسلام»[٦]. / ٨/ ٣٦٩

قال: «وقد روى عن الحسن قال: الحنيفية: حج البيت، وهذا يدلك على أنَّه أراد الإسلام، وكذلك رُوي عن الضحاك والسُدّي: «حنفاء» قال: حُجَّاجاً، وعن مجاهد: «حنفاء» قال: مُتَّبعين»[٧].

---

(١) التمهيد: .. مطرف بن الشخير عن عياض بن حمار عن النبي ﷺ بهذا الحديث: وإني..

(٢) التمهيد: .. مسلمين وكذلك رواه عوف الأعرابي عن حكيم الأثرم عن الحسن عن مطرف أن عياض بن حمار حدثه عن رسول الله ﷺ فذكر هذا الحديث وقال فيه إني..

(٣) التمهيد: .. كلهم فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم» ولم يقل مسلمين. والحديث بهذه الألفاظ في مسلم (٤/ ٢١٩٧-٢١٩٨).

(٤) في التمهيد بعد الكلام السابق مباشرة.

(٥) التمهيد (١٨/ ٧٤-٧٥).

(٦) التمهيد (١٨/ ٧١).

(٧) التمهيد (١٨/ ٧٥).

قال: «وهذا كله يدلك عن أنَّ الحنيفية: الإسلام».

قال: «وقال أكثر العلماء: الحنيف: المخلص. وقال الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عمران:٦٧] وقال: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج:٧٨]. فلا وجه لإنكار من أنكر رواية مَنْ روى: حنفاء: مسلمين.

قال الشاعر -وهو الراعي[1]-:/ ٨/ ٣٧٠

أخليفَةَ الرحمنِ إنَّا مَعْشرٌ حُنَفَاءُ نَسْجدُ بُكرةً وأَصيلَا
عربٌ نَرَى للهِ في أموالنا حقَّ الزكاةِ منزَّلاً تَنزيلَا

فهذا وَصَفَ الحنيفيةَ بالإسلام، وهو أمرٌ واضح لا خفَاءَ به».

قال: «ومما احتجَّ به -من ذهب إلى أن الفطرةَ في هذا الحديث: الإسلامُ- قولُهُ ﷺ «خمسٌ من الفطرة» ويُرْوَى «عَشْرٌ من الفطرة» يعني فطرة الإسلام»[2].

---

(١) والبيتان من قصيدة للراعي النميري أنشدها لعبدالملك بن مروان يشكو فيها من بعض عماله، وهي من بحر الكامل، وأشار أستاذي الأستاذ محمود محمد شاكر في تعليقه على أبيات من هذه القصيدة في طبقات فحول الشعراء لابن سلام الطبعة الثانية (١/ ٥٠٨) إلى المصادر التي وردت فيها القصيدة وهي: جمهرة أشعار العرب (ص١٧٢-١٧٦). وجاءت أبيات منها في الخزانة (١/ ٥٠٢)؛ والكامل (٢/ ١١٨) (رشاد).

(٢) التمهيد (١٨/ ٧٥-٧٦).

[تعليق ابن تيمية]

قلت: الدلائلُ الدالة على أنَّه أراد: على فطرة الإسلام -كثيرةٌ، كألفاظ الحديث التي في الصحيح، مثل قوله: «على المِلَّة»، «وعلى هذه الملة» ومثل قوله في حديث عياض بن حمار: «خَلَقْتُ عبادي حنفاءَ كلَّهم» وفي لفظ: «حنفاءَ مسلمين» ومثل تفسير أبي هريرة وغيره من رواة الحديث ذلك، وَهُمْ أعلمُ بما سمعوا.

وأيضاً، فإنَّه لو لم يكن المرادُ بالفطرة الإسلامَ، لما سألوا عَقِبَ ذلك: «أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟»؛ لأنه لو لم يَكُنْ هناك ما يُغيِّر تلك الفطرة لما
٨/ ٣٧١ سألوه. والعلمُ القديمُ وما يجري مجراه لا يتغير. /

وكذلك قوله: فأبواه يُهَوِّدانِه ويُنَصِّرانه ويُمجِّسانه»، بيَّن فيه أنهم يُغَيِّرون الفطرة التي فُطِر الناس عليها.

وأيضاً، فإنَّه شبّه ذلك بالبهيمة التي تُولَدُ مُجتمعةَ الخَلْق لا نقص فيه، ثمَّ تُجدَعُ بعد ذلك، فَعُلِمَ أن التغيير واردٌ على الفطرة السليمة التي وُلِدَ العبد عليها.

وأيضاً، فإنَّ الحديث مطابق للقرآن، لقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾، وهذا يَعُمُّ جميعَ الناس، فَعُلِم أنَّ الله فطر الناس كلَّهم على فطرته المذكورة، وفطْرة الله أضافها إليه إضافة مدحٍ لا إضافةَ ذمٍ، فَعُلِمَ أنَّها فطرةٌ محمودةٌ لا مذمومةٌ.

يُبيِّن ذلك أنَّه قال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ وهذا نَصبٌ على المصدر الذي دَلّ عليه الفعلُ الأوَّلُ عند سِيبَوَيْه وأصحابِه. فدلَّ على أنَّ إقامة الوجه للدين حنيفاً هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، كما في نظائره، مثل قوله: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وقوله: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ

تَبْدِيلاً﴾ [الفتح:٢٣]، فهذا عندهم مصدر منصوب بفعل مضمر لازم إضماره، دَلَّ عليه الفعلُ المتقدِّم. كأنّه قال: كتب الله ذلك عليكم، وسنَّ الله ذلك. وكذلك هنا فطر الله الناس على ذلك: على إقامة الدين لله حنيفا. وكذلك فسَّره السلف كما تقدَّم النقل عنهم. / ٨/ ٣٧٢

[كلام الطبري في تفسيره عن معنى الفطرة]

قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره المشهور يقول[1]: **فَسَدِّدْ وجْهَكَ نحو الوجه الذي وجَّهَكَ اللهُ يا محمد لطاعته، وهي الدين حنيفاً. يقول: مستقيماً لدينه وطاعته. فطرة الله التي فطر الناس عليها، يقول: صنعة الله التي خلق الناس عليها، ونَصَبَ فِطْرةَ على المصدر من معنى قوله ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ وذلك أنَّ معنى ذلك: فَطَرَ اللهُ الناس على ذلك فِطْرةً»**[2].

قال[3]: «**وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل**». وروى «**عن يونس بن عبد الأعلى، عن عبد الله بن وهب، عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم في قوله**[4]: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠] **الإسلامُ، فمنذ خلقهم الله من آدم جميعاً يقرون بذلك وقرأ** ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ

---

(١) تفسير الطبري ط. الأميرية ببولاق (٢١/ ٢٦) (رشاد).

(٢) تفسير الطبري (٢١/ ٤٠).

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) تفسير الطبري: .. التأويل. ذكر من قال ذلك: حدثني يونس قال أخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله.

بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف:١٧٢].

٨/ ٣٧٣ **فهذا قول الله، كان الناس أمة واحدة يومئذٍ، فبعث الله النبيين بعد»**[١]. /

وروى بإسناده الصحيح عن[٢] «ابن أبي نجيح عن مجاهد: فطرة الله، قال: الدين[٣]، الإسلام[٤]. وقال[٥] «ثنا ابن حميد، ثنا يحيى بن واضح، ثنا يونس بن أبي إسحق[٦]، عن يزيد بن أبي مريم، قال: مَرَّ عمر بمعاذ بن جبل فقال: ما قوام هذه الأمة؟ قال معاذ: ثلاث وهن المنجيات: الإخلاص -وهو الفطرة، فطرة الله التي فطر الناس عليها- والصلاة: وهي الملة، والطاعة: وهي العصمة. فقال عمر: صدقت».

وقال: **حدثني يعقوب -يعني الدورقي- ثنا ابن علية، ثنا أيوب عن أَبي قلابة أنَّ عمر قال لمعاذ: ما قوام هذه الأمة؟ فذكر[٧] نحوه».**

قال[٨]: «وقوله (لا تبديل لخلق الله): يقول: لا تغيير لدين الله، أي لا يصلح ذلك ولا ينبغي أن يُفعل».

٨/ ٣٧٤ **ثمَّ ذكر بإسناده الصحيح عن[٩] «ابن أبي نجيح، عن مجاهد قال: لا/ تبديل لخلق الله. قال لدين الله»[١٠].**

---

(١) رواه محمد بن جرير (٢١/ ٤٠).

(٢) اختصر ابن تيمية الإسناد والكلام التالي بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) كلمة «الدين» ليست في تفسير الطبري.

(٤) ورواه أيضاً الفريابي وابن أبي شيبة وابن المنذر كما ذكر صاحب الدر (١١/ ٥٩٩).

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٦) تفسير الطبري: ابن أبي الصالح.

(٧) تفسير الطبري (٢١/ ٢٧): ثم ذكر.

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٩) بعد الكلام السابق بسطرين.

(١٠) رواه ابن أبي شيبة وابن المنذر كما في الدر المنثور (١١/ ٥٩٩).

وروى عن «عبد الله بن إدريس، عن ليث قال: أرسل مجاهد رجلاً يُقال له قاسم إلى عكرمة، يسأله عن قول الله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، (فقال عكرمة: هو الخصاء. فرجع إلى مجاهد فقال: أخطأ)[1]، لا تبديل لخلق الله إنما هو الدين، ثم قرأ: « ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾».

وروى عن «وكيع، عن نضر بن عربي، عن عكرمة: لا تبديل لخلق الله: لدين الله»..

وروى أيضا عن «حسين بن واقد عن يزيد النحوي، عن عكرمة: فطرة الله التي فطر الناس عليها، قال: الإسلام. وكذلك روى «عن وكيع، عن سفيان الثوري، عن ليث، عن مجاهد قال: لدين الله». وروى «عن سعيد، عن قتادة: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾: أي لدين الله». / ٨/ ٣٧٥

وكذلك روى «عن ابن عيينة، عن حميد الأعرج قال: قال سعيد ين جُبَيْر: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، قال: لدين الله.

وكذلك عن «المحاربي، عن جُوَيْبِر، عن الضحَّاك في قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾، قال: دين الله[2].

---

(١) ما بين القوسين ساقط من تفسير الطبري ونبه محقق التفسير إلى هذا السقط في التعليق أسفل الصفحة.

(٢) رواه ابن أبي حاتم عن الضحاك أيضاً كما في الدر (١١/ ٥٩٩) وروي مثل ذلك عن الحسن كما ذكر ابن عبدالبر في التمهيد (١٨/ ٧٢).

وكذلك عن «وكيع، عن سفيان الثوري، ومسعر، عن قيس بن مسلم، عن إبراهيم النخعي: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ﴾، قال: دين الله.

وكذلك عن «مُغيرة، عن إبراهيم قال: لدين الله».

وعن «عَمْرو بن أبي سلمة، سألت عبد الرحمن بن يزيد بن أسلم عن قوله تعالى: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ﴾. قال: لدين الله».

٨/ ٣٧٦ **وروى أيضا عن ابن عباس أنه سُئل عن إخصاء البهائم فكرهه،/ وقال: لا تبديل لخلق الله. وعن حميد الأعرج قال: قال عكرمة: الإخصاء. وعن حفص بن غياث، عن ليث، عن مجاهد قال: الإخصاء»[1].**

[تعليق ابن تيمية]

قلت: مجاهد وعكرمة: رُوي عنهما القولان، إذ لا منافاة بينهما، كما قال تعالى: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء:١١٩]، فتغيير ما خلق الله عليه عباده من الدين تَغييرٌ لخلقه، والخِصَاءُ وقطْعُ الأُذُن أيضاً تغييرٌ لخلقه.

ولهذا شَبَّه النبيُ ﷺ أحدَهما بالآخر في قوله: كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفطرة فأبواه يُهوِّدانه ويُنصِّرانِه ويُمجِّسانِه، كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء، هل تُحسُّون فيها من جدعاء؟

فأولئك يُغَيِّرون الدين، وهؤلاء يُغيِّرون الصورة بالجَدْع والخصاء، هذا تغيير لما خُلقَت عليه نفسه، وهذا تغيير ما خُلق عليه بدنه.

---

(١) كلام الطبري في تفسيره (٢١/ ٤٠-٤٢) وقد حذف ابن تيمية بعض أسانيد الآثار.

واعلم أنَّ هذا الحديث لَمَّا صارت القدريةُ يحتجون به على قولهم الفاسد، صار الناسُ يتأوَّلُونه تأويلات يُخرجونه بها عن مقتضاه. فالقدرية من المعتزلة وغيرهم يقولون: كل مولد يولد على الإسلام، والله لا يضلُّ أحداً، ولكن أبواه يُضِلاَّنه.

[الحديث حجة على المعتزلة ونحوهم من المتكلمين]

والحديث حجةٌ عليهم من وجهين: / ٨/ ٣٧٧

أحدهما: أنَّه عند المعتزلة ونحوهم من المتكلمين: لم يُولَد أحدٌ على الإسلام أصلاً، ولا جعل الله أحداً مسلماً ولا كافراً، ولكن هذا أحْدَثَ لنفسه الكفر، وهذا أحْدَثَ لنفسه الإسلام، والله لم يَفعلْ واحداً منهما عندهم، بلا نزاع بين القدرية، ولكن هو دعاهما إلى الإسلام، وأزاح علتهما، وأعطاهما قدرة مماثلة فيهما تصلح للإيمان والكفر، ولم يختص المؤمن بسبب يقتضي حصول الإيمان، فإنَّ ذلك عندهم غير مقدور، ولو كان مقدوراً لكان ظلماً، وهذا قول عامة المعتزلة. وإن كان بعض متأخريهم كأبي الحسين يقول: إنَّه خصَّ المؤمن بداعي الإيمان، ويقول: عند الداعي والقدرة يجب وجود الإيمان. فهذا في الحقيقة موافق لأهل السنة. فهذا أحد الوجهين.

والثاني: أنهم يقولون: إنَّ معرفة الله لا تحصل إلاَّ بالنظر المشروط بالعقل، فيستحيل أن تكون المعرفة عندهم ضرورية، أو تكون من فعل الله تعالى.

وأمَّا آخر الحديث فهو دليل على أنَّ الله تعالى يعلم ما يصيرون إليه بعد ولادتهم على الفطرة؛ هل يبقون عليها فيكونون مؤمنين؟ أَو يغيِّرونها فيصيرون كفارا.

وإن احتجت القدرية بقوله: «فأبواه يُهوِّدانه ويُنصِّرانه ويمجسانه» من جهة كونه أضاف التغيير إلى الأبوين -فيُقال لهم: أنتم/ تقولون: إنَّه لا يَقْدِرُ: لا اللهُ ولا أحدٌ من ٨/ ٣٧٨

مخلوقاته، على أن يجعلهما يهوديّيْن أو نصرانيّين أو مجوسيّيْن، بل هما فَعَلاَ بأنفسهما ذلك، بلا قدرةٍ من غيرهما ولا فعلٍ من غيرهما، فحينئذٍ لا حجة لكم في قوله: «فأبواه يهودانه..».

وأهل السنة متفقون على أنَّ غير الله لا يقدر على جعل الهدى أو الضلال في قلب أحد. فقد اتفقت الأمة على أنَّ المراد بذلك: دعوة الأبوين لهما إلى ذلك، وترغيبهما فيه، وترتيبهما عليه، ونحو ذلك مما يفعل المعلِّم والمربِّي مع من يُعلِّمه ويُربِّيه، وذِكْرُ الأبوين بناءً على الغالب، إذْ لكلِّ طفلٍ أبوان، وإلاَّ فقد يقع ذلك من أحد الأبوين، وقد يقع من غير الأبوين حقيقةً وحكماً.

[عود إلى كلام ابن عبدالبر في «التمهيد» وتعليق ابن تيمية عليه]

وأمَّا غير القدرية فقال أبو عمر بن عبد البر: اختلف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث اختلافاً كثيرا. وكذلك اختلفوا في الأطفال وحكمهم في الدنيا والآخرة. فذكر ما ذكره أبو عبيد القاسم سلاَّم في غريبه المشهور، قال: قال ابن المبارك: يفسِّره آخر الحديث: قوله ﷺ: «الله اعلم بما كانوا عاملين».

قال ابن عبد البر: هكذا ذُكر عن ابن المبارك، لم يزد شيئا. / ٨/ ٣٧٩

وذكر عن محمد بن الحسن أنه سأله عن تأويل هذا الحديث فقال: «كان هذا القول عن النبي ﷺ قبل أن يُؤمر الناسُ بالجهاد». هذا ما ذكره أبو عبيد.

قال ابن عبد البر: «أما ما ذكره عن ابن المبارك فقد روى عن مالك نحوه، وليس فيه مقنع من التأويل ولا شرح موعب في أمر الأطفال، ولكنها جملة تؤدي إلى الوقوف عن القطع فيهم بكفر أو إيمان، أو جنَّة أو نار ما لم يبلغوا العمل».

قال: وأمَّا ما ذكره عن محمد بن الحسن، فأظن محمد بن الحسن حادَ عن الجواب فيه: إمّا لإشكاله عليه، أو لجهله به، أو لما شاء الله. وأمّا قوله: إن ذلك كان من النبي ﷺ قبل أن يؤمر الناس بالجهاد، فلا أدري ما هذا. فإنْ كان أراد أنَّ ذلك/ ٨/ ٣٨٠ منسوخ، فغير جائز عند العلماء دخول النسخ في إخبار الله تعالى وأخبار رسوله، لأن المخبِر بشيء، كان أو يكون، إذا رجع عن ذلك، لم يخل رجوعه عن تكذيبه لنفسه، أو غلطه فيما أخبر به، أو نسيانه. وقد جلَّ الله وعصم رسوله في الشريعة والرسالة منه. وهذا لا يجهله ولا يخالف فيه أحدٌ له أدنى فهم، فقف عليه، فأنه أمر جسيم من أصول الدين.

وقول محمد بن الحسن: إنَّ ذلك كان قبل أن يؤمر الناس بالجهاد ليس كما قال، لأنَّ في حديث الأسود بن سريع ما يبيِّن أنَّ ذلك كان منه بعد الأمر بالجهاد».

وروى بإسناده[1] «عن الحسن، عن الأسود بن سريع، قال: قال رسول الله ﷺ: ما بال أقوام بلغوا في القتل حتى قتلوا الولدان؟ فقال رجل: أو ليس إنما هم أولاد المشركين؟ فقال رسول الله ﷺ: أو ليس خياركم أولاد المشركين؟ إنَّه ليس من مولود يولد إلاَّ على الفطرة حتى يبلغ فيعبر عنه لسانه[2]، ويهوده أبواه أو ينصِّرانه[3]./ ٨/ ٣٨١

---

(١) الكلام التالي، بعد الإسناد الذي ذكره ابن عبدالبر، بعد الكلام السابق مباشرة.

(٢) التمهيد.. من مولود إلا وهو يولد على الفطرة فيعبر عنه لسانه.

(٣) سبق هذا الحديث في (٨/ ٣٦٣-٣٦٤).

قال[1]: وروى هذا الحديث عن الحسن جماعة، منهم بكر المزني، والعلاء بن زياد، والسري بن يحيى. وقد روي عن الأحنف عن الأسود ابن سريع، قال: وهو حديث بصري صحيح. قال: وروى عوف الأعرابي عن سمرة[2] بن جندب، عن النبي ﷺ قال: كل مولود يولد على الفطرة. فناداه الناس: يا رسول الله، وأولاد المشركين؟ قال: وأولاد المشركين[3]».

قلت: أمَّا ما ذكره عن ابن المبارك ومالك، فيمكن أن يُقال: إنَّ المقصود أنَّ آخر الحديث يبين أنّ الأولاد قد سبق في علم الله ما يعلمون إذا بلغوا، وأنَّ منهم من يؤمن فيدخل الجنة، ومنهم من يكفر فيدخل النار. فلا يُحتج بقوله: «كلُّ مولود يولد على الفطرة» على نَفْي القدر كما احتجت به القدرية، ولا على أنَّ أطفال الكفار كلهم في الجنَّة لكونهم وُلِدوا على الفطرة، فيكون مقصود الأئمة أن يستقر الأطفال على ما في آخر الحديث.

وأمَّا قول محمد، فإنَّه رأى الشريعة قد استقرَّت على أن ولد اليهودي والنصراني يتبع
٨/ ٣٨٢ أبويه في الدين في أحكام الدنيا، فيُحكم له بحكم الكفر في/ أنه لا يُصلَّى عليه، ولا يُدفن في مقابر المسلمين، ولا يرثه المسلمون، ويجوز استرقاقهم، ونحو ذلك -فلم يجز لأحد أن يحتج بهذا الحديث على أنَّ حكم الأطفال في الدنيا حكم المؤمنين حتى تعرب عنهم ألسنتهم، وهذا حق. لكن ظنَّ أن الحديث اقتضى أن يحكم لهم في الدنيا بأحكام المؤمنين، فقال: هذا منسوخ، كان قبل الجهاد، لأنَّه بالجهاد أُبيح استرقاق النساء

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٢) التمهيد: الأعرابي، عن أبي رجاء العطاردي.

(٣) رواه البخاري (٦٦٤٠).

والأطفال، والمؤمن لا يُستَرقُّ. ولكن كَوْن الطفل يتبع أباه في الدين في الأحكام الدنيوية[1]، أمرٌ ما زال مشروعا، وما زال الأطفال تبعاً لأبويهم في الأمور الدنيويَّة.

والحديث لم يقصد بيان هذه الأحكام، وإنما قصد ما وُلِدَ عليه من الفطرة. وإذا قيل: إنه وُلد على فطرة الإسلام، أو خُلق حنيفاً ونحو ذلك. فليس المراد به أنَّه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده.

فإنَّ الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل:٧٨]، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام، لمعرفته ومحبته.

فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شيء، بحسب كمال الفطرة، إذا سَلِمت عن المعارض. / ٨/ ٣٨٣

وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره، كما أن كل مولود يولد فإنه يُولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي يناسبه.

وهذا من قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه:٥٠]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى:٢، ٣]، فهو سبحانه خلق الحيوان مهتديا إلى طلب ما ينفعه، ودفْع ما يضره، ثمَّ هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئاً فشيئاً بحسب حاجته، ثمَّ قد يعرض لكثير من الأبدان ما يُفسد ما ولد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة.

---

(١) ت: من الأحكام الدنيوية؛ س: في أحكام الدنيوية. ولعل الصواب ما أثبته، وهو موافق للعبارة التي وردت قبل قليل: «في الدين في أحكام الدنيا..» (رشاد).

قال ابن عبد البر: «وأما اختلاف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث، وما كان مثله، فقالت فرقة: الفطرة في هذا الموضع أريد بها الخِلْقَة التي خُلق عليها المولود من المعرفة بربه[١] فكأنَّه قال: «كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة» يريد خِلْقَةً مخالفةً لخلقة البهائم، التي لا تصل بخلقتها[٢] إلى معرفة ذلك». / ٨/ ٣٨٤

(«قالوا: لأنَّ الفاطر هو الخالق»)[٣].

قال: «وأنكرت أن يكون المولود يفطر على إيمان أو كفر أو معرفة أو إنكار».

قلت: صاحب هذا القول إن أراد بالفطرة التمكن من المعرفة والقدرة عليها، فهذا ضعيف. فإن مجرَّد القدرة على ذلك لا يقتضي أن يكون حنيفاً، ولا أن يكون على الملة، ولا يحتاج أن يذكر تغيير أبويه لفطرته، حتى يُسأل عمَّن مات صغيرا. ولأنَّ القدرة هي في الكبير أكمل منها في الصغير.

وهو لما نهاهم عن قتل الصبيان، فقالوا: إنهم أولاد المشركين. قال: أليس خياركم أولاد المشركين؟ ما من مولود إلاَّ يولد على الفطرة.

---

(١) التمهيد: .. الحديث فقالت جماعة من أهل الفقه والنظر: أريد بالفطرة المذكورة في هذا الحديث الخلقة التي قد خلق عليها المولود في المعرفة بربه.

(٢) بخلقتها: ليست في التمهيد.

(٣) ما بين القوسين بدلاً من هذه العبارات في التمهيد: «واحتجوا على أن الفطرة: الخلقة، والفاطر: الخالق، بقول الله عز وجل: ﴿الحمد لله فاطر السموات والأرض﴾، يعني: خالقهن. وبقوله: ﴿وما لي لا أعبد الذي فطرني﴾، يعني: خلقني. وبقوله: ﴿الذي فطرهن﴾، يعني: خلقهن. قالوا: فالفطرة: الخلقة، والفاطر: الخالق».

ولو أريد القدرة لكان البالغون كذلك، مع كونهم مشركين، مستوجبين للقتل.

وإن أراد بالفطرة القدرة على المعرفة مع إرادتها، فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور، فدلَّ على أنهم فطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها وذلك مستلزم للإيمان. / ٨/ ٣٨٥

قال: «وقال آخرون معنى قوله ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة، يعني البدأة التي ابتدأهم عليها، يريد أنَّه مولود على ما فطر الله عليه خلقه من أنه ابتدأهم للحياة والموت، والسعادة والشقاء، وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ من قبولهم عن آبائهم اعتقادَهم»...

«قالوا: والفطرة في كلام العرب البداءة. والفاطر المبدئ والمبتدئ. فكأنه قال: ﷺ: يولد على ما ابتدأه الله عليه من الشقاء والسعادة، وغير ذلك مما يصير إليه وقد فطره عليه. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف:٢٩-٣٠].

وروى بإسناده إلى «ابن عباس قال: لم أدرِ ما فاطر السماوات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا/ فطرتها، أي ابتدأتها» ...»وذكروا ما ٨/ ٣٨٦ يروى عن علي ﷺ في دعائه: اللهم جبّار القلوب على فطرتها، شقيها وسعيدها».

قلت: حقيقة هذا القول أنَّ كل مولود فإنه يُولد على ما سبق في علم الله أنه صائر إليه. ومعلومٌ أنَّ جميع المخلوقات بهذه المثابة، فجميع البهائم هي مولودة على ما سبق في علم الله لها. والأشجار مخلوقة على ما سبق في علم الله لها. وحينئذ فيكون كل مخلوق مخلوقاً على الفطرة.

وأيضاً فإنه لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله: «فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» معنى، فإنهما فعلا به ما هو الفطرة التي ولد عليها، على هذا القول، فلا فرق بين التهويد والتنصير حينئذ، وبين تلقين الإسلام وتعليمه، وبين تعليم سائر الصنائع، فإن ذلك كله داخل فيما سبق به العلم.

وأيضا فتمثيله ذلك بالبهيمة التي ولدت جمعاء ثم جدعت، يبيّن أن أبويه غيَّرا ما وُلد عليه.

٨/ ٣٨٧ وأيضاً فقوله: «على هذه الملة»، وقوله: «إني خلقت/ عبادي حنفاء» يخالف هذا.

وأيضاً فلا فرق بين حال الولادة وسائر أحوال الإنسان، فإنَّه من حين كان جنينا إلى ما لا نهاية له من أحواله، على ما سبق في علم الله، فتخصيص الولادة بكونها على مقتضى القدر تخصيص بغير مخصص.

وقد ثبت في الصحيح أنه: قبل نفخ الروح فيه يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد[1]، فلو قيل: كلُّ مولود ينفخ فيه الروح على الفطرة، لكان أشبه بهذا المعنى، مع أنَّ النفخ هو بعد الكتابة.

قال ابن عبد البر: «قال أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي: وهذا المذهب شبيه بما حكاه أبو عبيد عن ابن المبارك، أنَّه سئل عن هذا الحديث، فقال: يُفسِّره الحديث
٨/ ٣٨٨ الآخر حين سئل عن أطفال المشركين: الله أعلم بما كانوا عاملين. /

قال المروزي: وقد كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا القول، ثم تركه.

---

(١) يقصد حديث عبدالله بن مسعود الذي في الصحيحين عند البخاري (٧٠١٦)، ومسلم (٢٦٤٣).

قال ابن عبد البر: ما رسمه مالك في «موطأه»، وذكره في أبواب القدر، فيه من الآثار ما يدلُّ على أنَّ مذهبه في ذلك نحو هذا».

قلت: أئمة السنة مقصودهم أنَّ الخلق صائرون إلى ما سبق به علم الله منهم من إيمان وكفر، كما في الحديث الآخر: «إنَّ الغلام الذي قتله الخضر طُبِعَ يومَ طُبع كافراً» والطبع الكتاب، أي كُتب كافراً كما قال: «فيكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشَقيٌّ أو سعيدٌ»، وليس إذا كان الله قد كتبه كافرا، يقتضي أنَّه حين الولادة كافر، بل يقتضي أنَّه لا بدَّ أن يكفر، وذلك الكفر هو التغيير، كما أنَّ البهيمة التي وُلِدت جَمْعاء، وقد سبق في علمه أنها تُجْدَع، كُتِب أنها مجدوعة بجدعٍ يحدُث لها بعد الولادة، لا يجب أن تكون عند الولادة مجدوعة.

وكلام أحمد في أجوبة أخرى له، يدلُّ على أنَّ الفطرة عنده:/ الإسلام، كما ذكر محمد ابن نصر عنه أنَّه آخر قوليه، فإنَّه كان يقول: إن صبيان أهل الحرب إذا سُبُوا بدون الأبوين كانوا مسلمين، وإن كانوا معهما فهم على دينهما، وإن سبوا مع أحدهما، فعنه روايتان، وكان يحتج بالحديث. ٨/ ٣٨٩

[كلام أبي بكر الخلال في كتابه «الجامع» وتعليق ابن تيمية عليه]

قال أبو بكر الخلال في الجامع[1] في كتاب «أحكام أهل الملل»: **«أنبا أبو بكر المروذي أنَّ أبا عبد الله قال في سَبْي أهل الحرب: إنهم مسلمون إذا كانوا صغاراً،**

---

(١) وهو كتاب مسائل الإمام أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ومنه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم (٢١٨٨٨) ب علوم دينية ويبدأ الجزء الأول من كتاب أهل الملل والردة والزنادقة وتارك الصلاة والفرائض ونحو ذلك، في (ص١٨) من هذا الجزء، والكلام التالي في (ص٢٧) وسنقابله عليه بإذن الله (رشاد).

وإن كانوا مع أحد الأبوين. وكان يحتج بقول رسول الله ﷺ «فَأَبواهُ يُهوِّدانه وينصِّرانه...».

قال: وأما أهل الثغر فيقولون: إذا كان مع أبويه: إنهم يجبرونه على الإسلام».

قال: «ونحن لا نذهب إلى هذا. قال النبي ﷺ: «فأبواه يهوِّدانه...». / ٨/٣٩٠

قال الخلال: أنبأ عبد الملك الميموني قال: سألت أبا عبد الله قبل الحبس -(أي قبل أن يُحبسَ أحمد في محنة الجهمية)[1]- عن الصغير يُخرج من أرض الروم وليس معه أبواه. قال: إذا مات صلى عليه المسلمون. قلت: يُكْرَهُ على الإسلام؟

قال: إذا كانوا صغاراً يصلون عليه أُكره من يليه إلاَّ هم، وحكمه حكمهم.

قلت: فإن كان معه أبواه؟ قال: إذا كان معه أبواه -أو أحدهما- لم يُكْرَه، ودينه على دين أبويه.

قلت: إلى أي شيء يذهب إلى حديث النبي ﷺ «كل مولود يُولد على الفطرة»: حتى يكون أبواه؟ قال: نعم.

قال: وعمر بن عبد العزيز نادى به؟ قال: فردَّه إلى بلاد الروم إلاَّ وحكمه حكمهم.

قلت: في الحديث كان معه أبواه؟ قال: لا، وليس ينبغي إلَّا أن يكون معه أبواه». / ٨/٣٩١

---

(١) ما بين القوسين إيضاح من ابن تيمية لا يوجد في المخطوطة.

قال الخلال[1]: «ما رواه الميموني قولٌ أول لأبي عبد الله»...[2] «ولذلك نقل إسحاق بن منصور أنَّ أبا عبد الله قال[3]: إذا لم يكن معه أبواه فهو مسلم. قلت: لا يجبرون على الإسلام، إذا كان معه أبواه أو أحدهما؟ قال: نعم».

قال الخلال[4]: «وقد روى هذه المسألة عن أبي عبد الله خلق كلهم قال: إذا كان مع أحد أبويه فهو مسلم. وهؤلاء النفر سمعوا من أبي عبد الله بعد الحبس، وبعضهم قبلُ وبعدُ، والذي أذهبُ إليه: ما رواه الجماعة»[5].

وقال الخلال[6]: «ثنا أبو بكر المروذي قال: قلت لأبي عبد الله: إني كنت بواسط، فسألوني عن الذي يموت هو وامرأته، ويَدَعا طفلين ولهما عم، ما تقول فيهما؟ فإنهم قد كتبوا إلى البصرة فيها، وقالوا:/ إنهم قد كتبوا إليك. فقال: أكره أن أقول فيها ٨/ ٣٩٢
برأيٍ. دع حتى أنظر، لعلَّ فيها عمَّن تقدَّم. فلما كان بعد شهر عاودتُه، فقال: قد نظرتُ فيها فإذا قول النبي ﷺ «فأبواه يهودانه وينصرانه...»، وهذا ليس له أبوان.

قلت: يُجْبَرُ على الإسلام؟ قال: نعم، هؤلاء مسلمون، لقول النبي ﷺ»...

---

(١) في مسائل الإمام (ظ٢٧) بعد الكلام السابق بصفحة.

(٢) مسائل الإمام: قال أبو بكر: هذه المسألة للميموني إنما سأل أبا عبدالله عنها قديماً، ويدل قوله واحتجاجه وتوقفه على أن هذا قول له أول».

(٣) مسائل الإمام: أخبرنا ابن حازم أن إسحاق بن منصور حدثهم أن أبا عبدالله قال..

(٤) بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر (ظ٢٧).

(٥) مسائل الإمام: .. وبعد، وبيّن أبو عبد الله القول فيها: والذي أذهب إليه مما أختار على ما رواه فيه الجماعة.

(٦) في مسائل الإمام قبل الكلام السابق (ص٢٥).

«وكذلك نقل يعقوب بن بختان قال: أبو عبد الله: الذمّيّ إذا مات أبواه وهو صغير جُبِرَ على الإسلام. وذكر الحديث: فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه...».

«ونقل عن عبد الكريم بن الهيثم العاقولي في المجوسيَيْن يولد لهما ولد فيقولان: هذا مسلم، فيمكث خمس سنين، ثمَّ يتوفى؟ قال: ذاك يدفنه المسلمون. قال النبي ﷺ «فأبواه يهودانه وينصرانه...»».

٨/ ٣٩٣ «وقال عبد الله بن أحمد: سألت أبي عن قوم يزوِّجون بناتهم من/ قوم، على أنَّه ما كان من ذَكَرٍ فهو للرجل مُسْلِمٌ، وما كان من أنثى فهي مُشْرِكةٌ: يهودية أو نصرانية أو مجوسية؟ فقال: يُجْبر هؤلاء من أبى منهم على الإسلام، لأنَّ آباءهم مسلمون. حديث النبي ﷺ «فأبواه يهودانه وينصرانه» يُرَدُّون كلهم إلى الإسلام».

ومثل هذا كثير في أجوبته، يحتج بالحديث على أنَّ الطفل إنما يصير كافراً بأبويه، فإذا لم يكن مع أبوين كافرين فهو مسلم، فلو لم تكن الفطرة: الإسلام، لم يكن بعدم أبويه يصير مسلما. فإن الحديث إنما دَلَّ على أنَّه يولد على الفطرة. ونقل عنه الميموني أنَّ الفطرة هي الدين، وهي الفطرة الأولى.

قال الخلال[1]: «أخبرني الميموني أنَّه قال لأبي عبد الله: كل مولود يولد على الفطرة يدخل عليه إذا كان أبواه، معناه: أن يكون حكمه حكم ما كانوا صغارا؟ فقال لي: نعم، ولكن يدخل عليك في هذا. فتناظرنا بما يدخل عليّ من هذا القول، وبما يكون بقوله. قلت لأبي عبد الله: فما تقول أنت فيها، وإلى أي شيءٍ تذهب؟

---

(١) في كتاب مسائل الإمام أبي عبدالله.. (ص٢٢).

قال: إيش أقول/ أنا؟ ما أدري أخبرك هي مسلمة كما ترى، ثمَّ قال لي: والذي ٨/ ٣٩٤ **يقول: كلُّ مولود يولد على الفطرة ينظر أيضاً إلى الفطرة الأولى التي فطر الناس عليها. قلت له: فما الفطرة الأولى: هي الدين؟ قال لي: نعم.**

فمن الناس من يحتج بالفطرة الأولى مع قول النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة». قلت لأبي عبد الله: فما تقول لأعرف قولك؟ قال: أقول: إنَّه على الفطرة الأولى».

فجوابه: أنَّه على الفطرة الأولى، وقوله: إنها الدّين- يوافق بأنَّه على دين الإسلام.

وأما جواب أحمد: أنَّه على ما فُطر عليه من شقاوة وسعادة، الذي ذكر محمد بن نصر أنَّه كان يقول به ثم تركه، فقال الخلال[1]: **«أخبرني محمد بن يحيى الكحَّال، أنَّه قال لأبي عبد الله: كل مولود يولد على الفطرة، ما تفسيرها؟ قال: هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها، شقي أو سعيد». /** ٨/ ٣٩٥

وكذلك نقل عنه[2] **«الفضل بن زياد، وحنبل، وأبو الحارث أنَّهم سمعوا أبا عبد الله في هذه المسألة، قال: الفطرة التي فطر الله العباد عليها من الشقاوة والسعادة».**

وكذلك نَقَل: **«عن علي بن سعيد أنَّه سأل أبا عبد الله عن كل مولود يولد على الفطرة. قال: على الشقاء والسعادة، فإليه يرجع على ما خُلق».**

---

(١) بعد الكلام السابق بعشرة أسطر (ظ٢٢).

(٢) الكلام التالي قبل الكلام السابق بستة أسطر (ظ٢٢).

«وعن الحسن بن ثواب قال: سألت أبا عبد الله عن أولاد المشركين. قلت: إنَّ ابن أبي شيبة أبا بكر قال: هو على الفطرة حتى يهوده أبواه أو ينصراه، فلم يعجبه شيء من هذا القول وقال: كل مولود من أطفال المشركين على الفطرة، يولد على الفطرة التي خلقوا عليها من الشقاء والسعادة التي سَبَقَتْ في أمِّ الكتاب، ارفع ذلك إلى الأصل. هذا معناه: كلُّ مولود يولد على الفطرة». / ٨/٣٩٦

[تعليق ابن تيمية]

قلت: وأمَّا ثبوت حكم الكفر في الآخرة للأطفال، فكان أحمد يقف فيه، تارة يقف عن الجواب، وتارة يردهم إلى العلم، كقوله: «**الله أعلم بما كانوا عاملين**». وهذا أحْسنُ جَوابَيْه، كما نقل محمد بن الحكم عنه، وسأله عن أولاد المشركين، فقال: **أذهب إلى قول النبي ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين».**

ونَقَل عنه «أبو طالب أنَّ أبا عبد الله سئل عن أطفال المشركين. فقال: **كان ابن عباس يقول: «فأبواه يهودانه وينصرانه»، حتى سمع: «الله أعلم بما كانوا عاملين»** فترك قوله.

قال أحمد: وهي صحاح، ومخرجها كلها صحاح. وكان الزهري يقول: من الحديث ما يحدث بها على وجوهها».

وأما توقف أحمد في الجواب، «**فنقل عنه علي بن سعيد أنه سأله عن قوله: فأبواه يهودانه وينصرانه. قال: الشأن في هذا، وقد اختلف الناس، ولم نقف منها على شيء أعرفه**».

وقال الخلال: «رأيت في كتابٍ لِهَارون المستملي، قال أبو عبد الله: إذا سأل الرجل عن أولاد المشركين مع آبائهم، فإنَّه أَصْلُ كل/ خصومة، ولا يَسْأَل عنه إلَّا رجلٌ الله أعلم به. قال: ونحن نُمِرُّ هذه الأحاديث على ما جاءت، ونسكت، لا نقول شيئا». ٨/ ٣٩٧

«وقال المروذي: قال أبو عبد الله سأل بشر بن السري سفيان الثوري عن أطفال المشركين، فصاح به وقال: يا صبي، أنت تسأل عن هذا؟!».

وكذلك نقل خطَّاب بن بشر، وحنبل أنَّ أبا عبد الرحمن بن الشافعي سأل أحمد عن هذا، فنهاه، ولم ينقل أحدٌ قط عن أحمد أنَّه قال: هم في النار. ولكن طائفة من أتباعه، كالقاضي أبي يعلى وغيره، لما سمعوا جوابه بأنَّه قال: الله أعلم بما كانوا عاملين، ظنوا أنَّ هذا من تمام حديثٍ مروي عن خديجة رضي الله عنها أنها سألت النبي ﷺ عن أولادها من غيره، فقال النبي ﷺ: هم في النار. فقالت: بلا عمل؟ فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين. فظنَّ هؤلاء أنَّ أحمد أجاب بحديث خديجة، وهذا غلط على أحمد. فإنَّ حديث خديجة هذا حديث موضوع كذب لا يحتجُّ بمثله أقل من صحب أحمد، فضلاً عن الإمام أحمد. / ٨/ ٣٩٨

وأحمد إنما اعتمد على الحديث الصحيح، حديث ابن عباس، وحديث أبي هريرة؛ وهو في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنَّه قال: كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفِطْرةِ، فأبواه يهِّودانه وينصِّرانه ويمجِّسانه، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟ ثمَّ يقول أبو هريرة: إقرأوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾.

وكذلك في الصحيح عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنَّه سئل عن أطفال المشركين. فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين.

وقد ذكر أحمد أنَّ ابن عباس رجع إلى هذا، بعد أن كان يقول: هم مع آبائهم. فدلَّ على أن هذا جواب من لا يقطع بأنهم مع آبائهم.

وأبو هريرة نفسه، الذي روى هذا الحديث عن النبي ﷺ، قد ثبت عنه ما رواه غير واحد، منهم عبد الرحمن بن أبي حاتم في تفسيره وغيره، من حديث عبد الرازق: أنبا معمّر، عن ابن طاووس، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: إذا كان يوم القيامة جمع الله أهل الفترة والمعتوه والأصمّ والأبكم والشيوخ الذين لم يدركوا الإسلام، ثمَّ أرسل إليهم رسولا: أن ادخلوا النار، فيقولون: كيف ولم يأتنا رسل؟ قال: وأَيْمُ الله لو دخلوها
٨/ ٣٩٩ لكانت عليهم برداً وسلاما، ثمَّ يرسل/ إليهم رسولا، فيطيعه من كان يريد أن يطيعه. ثمَّ قال أبو هريرة: اقرأوا إن شئتم: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء:١٥].

ورَوى هذا الأثر عن أبي هريرة: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره من رواية محمد بن عبد الأعلى، عن محمد بن ثور، عن معمَّر، ومن رواية القاسم، عن الحسين، عن أبي سفيان، عن معمَّر، وقال فيه: «والشيوخ الذين جاء الإسلام وقد خرِفوا» فبيَّن أبو هريرة أنَّ الله لا يعذِّب أحداً حتى يبعث إليه رسولا، وأنَّه في الآخرة يمتحن من لم تبلغه الرسالة في الدنيا[1].

وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد، عن أبي هريرة مرفوعاً إلى النبي ﷺ. وعن الأسود بن سريع أيضا، قال أحمد في المسند: حدثنا علي بن عبد الله ثنا معاذ بن هشام ثنا أُبَيّ عن قتادة عن الأحنف بن قيس عن الأسود بن سريع: أنَّ نبي الله ﷺ قال: أربعة يوم القيامة: رجل أصمٌّ لا يسمع شيئا، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في فترة.

---

(١) س: من لم تبلغه الرسائل. وانظر: تفسير الطبري (المطبعة الأميرية) (١٥/ ٤١) في تفسير قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ (رشاد).

فأمَّا الأصم فيقول: رَبِّ، لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئاً، وأمَّا الأحمق فيقول: ربِّ، لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأمَّا الهرم فيقول: رَبِّ، لقد جاء الإسلام وما/ أعقلُ شيئا، وأمَّا الذي مات في الفترة فيقول: رَبِّ، ما أتاني لك رسول. فيأخذ ٨/ ٤٠٠ مواثيقَهم ليطيعنّه، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفسُ محمدٍ بيده لو دخلوها لكانت عليهم برداً وسلاماً[1].

وبالإسناد عن قتادة، عن الحسن، عن أبي رافع، عن أبي هريرة بمثل هذا الحديث. غير أنَّه قال في آخره: فَمَنْ دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ومن لم يدخلها يسحب إليها[2].

وقد جاءت بذلك عدة آثار مرفوعة إلى النبي ﷺ، وعن الصحابة والتابعين، بأنه في الآخرة يمتحن أطفال المشركين وغيرهم مِمَّن لم تبلغه الرسالة في الدنيا. وهذا تفسير قوله: «الله أعلم بما كانوا عاملين».

وهذا هو الذي ذكره الأشعري في المقالات عن أهل السنة والحديث، وذكر أنَّه يذهب إليه.

وهذا التفصيل يُذهِب الخصومات التي كَرِه الخوضَ فيه لأجلها مَنْ كرهه. فإن مَنْ قَطَعَ لهم بالنار كلِّهم، جاءت نصوصٌ تدفع قوله، ومن قَطَع لهم بالجنة كلِّهم، جاءت نصوصٌ تدفع قوله. ثمَّ إذا قيل: هم مع آبائهم، لَزِمَ تعذيبُ من لم يُذنِب، وانفتح بابُ

---

(١) رواه الإمام أحمد (٤/ ٢٤)، والبيهقي في الاعتقاد (١٦٩) وقال البيهقي: وهذا إسناد صحيح.

(٢) الحديث عن أبي هريرة في المسند (ط. الحلبي) بعد الحديث السابق مباشرة وفي نفس الصفحة غير أن إسناده هناك هكذا: «حدثنا عبدالله، حدثنا أبي، ثنا علي، ثنا معاذ بن هشام، قال: حدثني أبي، عن الحسن، عن أبي رافع، عن أبي هريرة مثل هذا..» (رشاد).

٨/ ٤٠١ الخوض في الأمر والنهي،/ والوعد والوعيد، والقدر والشرع، والمحبة والحكمة والرحمة. فلهذا كان أحمد يقول: هو أصل كل خصومة.

فأمَّا جواب النبي ﷺ الذي أجاب به أحمد آخراً، وهو قوله «الله أعلم بما كانوا عاملين»، فإنه فَصْل الخطابِ في هذا الباب. وهذا العلم يظهر حُكْمُه في الآخرة، والله تعالى أعلم.

وأحمد -رحمه الله- كان مُتَّبعا في هذا الباب وغيره لمن قبله من أئمة السنة، كما روينا عن طريق إسحاق بن راهوية، فيما ذكره **ابن عبد البر** وغيره.

[تابع كلام ابن عبدالبر في «التمهيد» وتعليق ابن تيمية عليه]

«ثنا يحيى بن آدم، ثنا جرير بن حازم، عن أبي رجاء العطاردي: سمعت ابن عباس يقول: لا يزال أمر هذه الأمة مواتياً أو مقاربا، أو كلمة تشبه هاتين، حتى يتكلَّموا أو ينظروا في الأطفال والقدر.

قال يحيى بن آدم: فذكرته لابن المبارك، فقال: أفيسكت الإنسان على الجهل؟ قلت: فتأمر بالكلام؟ فسكت.

٨/ ٤٠٢ **وذكر محمد بن نصر المروذي، ثنا[1] شيبان بن شيبة، ثنا جرير/ ابن حازم بإسناده. وقال: لا يزال أمر هذه الأمة مقارباً أو مواتيا ما لم يتكلموا في الولدان والقدر[2].**

---

(١) التمهيد: وذكر أبو عبدالله المروزي قال، ثنا.

(٢) رواه ابن حبان (٦٧٢٤)، والطبراني في الكبير (١٢٧٦٤)، وعبدالله بن أحمد في السنة (٨٧٠)، والحاكم (١٠٩٣)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (١١٢٧)، والأثر صحيح صححه الذهبي في السير (١٦/ ١٠٤).

وذكر المروزي أيضا، ثنا عمرو بن زرارة، أنبأ إسماعيل بن علية، عن ابن عون قال: كنت عند القاسم بن محمد إذْ جاءه رجل فقال: ماذا كان بين قتادة وبين حفص بن عمر في أولاد المشركين؟ قال: وتكلَّم ربيعة الرأي في ذلك؟ فقال القاسم: إذا الله انتهى عند شيء فانتهوا وقفوا عنده. قال: فكأنما كانت ناراً فَطُفِئَتْ.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ابن عباس ﷺ خطب بهذه الخطبة بالبصرة، وكان عنده وعند غيره من الصحابة من العلم بما يحدث في هذه الأمة، والتحذير من أسباب الفتن، ما قد نُقِل إلينا؛ كما في الحديث الذي ذكره أحمد في رسالته للمتوكل في قصة ابن عباس مع عمر بن الخطاب، لما كثر القرَّاء، وخوفهما من اختلاف الأمة وافتراقها، والمسائل المشكلة إذا خاض فيها أكثر الناس لم يفهموا حقيقتها، وإذا تنازعوا فيها صار بينهم أهواء وظنون، وأفضى ذلك إلى الفرقة والفتنة. / ٨/ ٤٠٣

ومن ذلك الحديث الذي رواه أحمد وغيره، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أنَّ النبي ﷺ خرَج على أصحابه وهم يتنازعون في القدر، وقائلٌ يقول: أَلم يقل الله كذا؟ وآخر يقول: ألم يقل الله كذا؟ فقال: أبهذا أُمرتم؟ أم إلى هذا دُعيتم؟ أن تضربوا كتابَ الله بعضه ببعض؟ انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نُهيتم عنه فاتركوه[1].

فهذا الحديث ونحوه ما ينهى فيه عن معارضة حق بحق، فإنَّ ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين، أو الاشتباه والحيرة. والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق، فعلى

(١) سبق الحديث في (١/ ١٤٩).

الإنسان أن يصدِّق بالحق الذي يقوله غيرُه، كما يصدق بالحق الذي يقوله هو، ليس له أن يؤمن بمعنى آيةٍ استدلَّ بها، ويردّ معنى آيةٍ استدلَّ بها مُناظِرُه، ولا أن يقبل الحق من طائفةٍ، ويردُّه من طائفةٍ أخرى.

ولهذا قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ ۝٣٢ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الزُّمر:٣٢-٣٣]. فَذمَّ سبحانه من كَذَبَ أو كَذَّبَ بحق، ولم يمدح إلاَّ من صَدَقَ وصَدَّق بالحق. فلو صَدَقَ الإنسان فيما يقوله، ولم يُصدِّق بالحق الذي يقوله غيره، لم يكن ممدوحاً، حتى يكون ممَّن يجيء بالصدق ويصدّق به، فأولئك هم المتقون. / ٨/ ٤٠٤

ومسألة القدر يُحتاج فيها إلى الإيمان بقدر الله، وإلى الإيمان بشرع الله. فطائفةٌ غَلَب عليهم التصديقُ بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، فظنوا أنَّ هذا لا يتم إلاَّ بالتكذيب بالقدر، فأخطأوا في التكذيب به. وطائفةٌ ظنَّت أن الإيمان بالقدر لا يتم إلاَّ بأن يقول: إنَّ الربَّ تعالى يخلق ويأمر لا لحكمة ولا لرحمة، ولا يسوِّي بين المتماثلَيْن، بل بإرادة ترجّح أحد المتماثلَيْن لا لمرجح. واشتركت الطائفتان في أنَّ القادر المختار يرجّح أحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجح.

وهذا أصل مذهب القدرية النفاة، ولهذا قالوا: إن العبد لا يحتاج في ترجيح أحد مقدورَيْه على الآخر إلى مرجح يفتقر فيه إلى الله تعالى، وإنَّ الله لا يمتنّ على المطيع بنعمةٍ أنعم بها عليه دون العاصي صار بها مطيعا، وتوهموا أنَّ هذا من الظلم الذي يجب نفيه، وظنَّ أولئك أنَّه لا يمكن إبطال قولهم إلاَّ بأن يُقال: الظلم ممتنع لذاته، وأنَّه مهما قُدِّر من الممكنات فهو عدل، حتى تعذيب الأنبياء والصالحين، وتنعيم الكفار والفاسقين، إلى أمثال هذه الأمور التي خاض فيها الناس في القدر، وكانت من أعظم أسباب الجهل والظلم.

وكان أعظم ظهور ذلك من أهل البصرة الذين خطبهم ابن عباس، وكذلك أمر أطفال المشركين: طائفة يقولون: يعذبهم كلهم، أو يمكن تعذيبهم كلهم، بناءً على المشيئة المرجّحة بلا سبب ولا حكمة ولا رحمة. / ٨/ ٤٠٥

وطائفة تقول: بل يدخلون الجنة مع من آمن وعمل صالحا، بناءً على رحمة بلا حكمة، وتسوية بين أولاد المؤمنين الكفار، وبين من آمن وعمل صالحاً ومن لم يؤمن ويعمل صالحا، من غير اعتبار التسوية بين المتماثلَيْن، والتفريق بين المختلفين، فيقع الاختلاف والاشتباه والتفرق.

وهذه المسائل وغيرها قد بيّن الله ورسوله أمرها، فإنَّ الله أكمل الدين، وأتمّ النعمة. وقد قال النبي ﷺ: تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلاَّ هالك[1].

وفي الصحيح عن أبي ذر رضي الله عنه قال: توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلّب جناحيه في السماء إلاَّ ذكر لنا منه علماً[2].

وقد أنزل الله كتابه شفاءً لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين.

وقال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه:١٢٣]. قال ابن عباس: تكفّل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه، أن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة.

وقد قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة:٢١٣]، فحَكَمَ الله بكتابه بين الناس فيما اختلفوا فيه. / ٨/ ٤٠٦

---

(١) سبق الحديث في (١/ ٧٤).

(٢) سبق الحديث ١/ ٧٤).

وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء:٥٩].

فهذه النصوص وأمثالها مما يبين أنَّ ما بعث الله به رسله، يبين للناس ما يحتاجون إليه من أمر دينهم في هذه المسائل وغيرها، لكن ليس كلُّ واحد قد بلغته النصوص كلها، ولا كلُّ أحد يفهم ما دلَّت عليه النصوص؛ فإنَّ الله يختص من يشاء من عباده من العلم والفهم بما يشاء، فمن اشتبه عليه الأمور فتوقف لئلاَّ يتكلَّم بلا علم، أو لئلا يتكلَّم بكلام يضر ولا ينفع فقد أحسن، ومن علم الحقَّ فبيّنه لمن يحتاج إليه وينتفع به فهو أحسن وأحسن.

ولهذا لما روى يحيى بن آدم لابن المبارك هذا الأثر عن ابن عباس، وهو قوله: إنه لا يزال أمر هذه الأمة مواتياً أو مقارباً، شكَّ الراوي، حتى يتكلموا في الولدان والقدر، وكأن قائل هذا يطلب من الناس السكوت مطلقا. قال له ابن المبارك: أفيسكت الإنسان على الجهل؟ وقد صدق ابن المبارك، فقال له يحيى بن آدم: أفتأمر بالكلام؟
٨/٤٠٧ فسكت ابن المبارك، لأنَّ أمره بالكلام مطلقاً يتضمن الإذن / بالكلام الذي وقع من الناس، وفيه من الجهل والكذب ما يُنهى عنه.

وتحقيق الأمر أنَّ الكلام بالعلم الذي بيّنه الله ورسوله مأمور به، وهو الذي ينبغي للإنسان طلبه، وأمَّا الكلام بلا علم فيذم، ومن تكلم بما يخالف الكتاب والسنة فقد تكلَّم بلا علم، وقد تكلم بما يظنه علما: إما برأي رآه، وإما بنقل بَلَغَه، ويكون كلاماً بلا علم. وهذا قد يُعْذَر صاحبه تارة وان لم يُتبع، وقد يُذمّ صاحبه إذا ظلم غيره وردَّ الحق الذي معه بغياً.

كما ذم الله ذلك بقوله: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡ﴾ [آل عمران:١٩] فالبغي مذموم مطلقاً. سواء كان في أن يلزم الإنسان الناس بما

لا يلزمهم، ويذمهم على تركه، أو بأن يذمهم على ما هم معذورون فيه، والله يغفر لهم خطأهم فيه، فمن ذم الناس وعاقبهم على ما لم يذمهم الله تعالى ويعاقبهم عليه فقد بغى عليهم، لا سيما إذا كان ذلك لأجل هواه.

وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص:٢٦]. والله تعالى قد قال: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱلْمُنَـٰفِقَـٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَـٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ [الأحزاب:٧٢،٧٣]. / ٨/ ٤٠٨

فالسعيد من تاب الله عليه من جهله وظلمه، وإلاَّ فالإنسان ظلوم جهول، وإذا وقع الظلم والجهل في الأمور العامة الكبار، أوجبت بين الناس العداوة والبغضاء، فعلى الإنسان أن يتحرى العلم والعدل فيما يقوله في مقالات الناس، فإنَّ الحكم بالعلم والعدل في ذلك أَولى منه في الأمور الصغار.

وقد قال النبي ﷺ: القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاض في الجنة، رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار[1]. فإذا كان هذا فيمن يقضي في درهم وثوب، فكيف بمن يقضي في الأصول المتضمنة للكلام في رب العالمين، وخلقه وأمره، ووعده ووعيده؟

ولهذا لما اشترك هؤلاء القدرية القائلون بأنَّ القادر المختار يرجّح أحد المِثْلين على الآخر بلا مرجّح في هذا الأصل، وناظروا به الملاحدة القائلين بقدم العالم، من الدهرية الفلاسفة وغيرهم، ورأى أولئك أنَّ هذا ليس بعلم ولا عدل، طمعوا في هؤلاء القدرية.

(١) سبق الحديث في (٧/ ١٨٣).

٨/ ٤٠٩ فإنَّ الإنسان إذا اتّبع العدل نُصر على خصمه، وإذا خرج عنه طمع / فيه خصمه، فصار بين الفلاسفة الدهرية والمتكلمين القدرية في هذا الباب من النزاع ما استطار شره، وإن كانت القدرية أقرب إلى العلم والعدل. ومن الناس من يحار، ومنهم من يوافق هؤلاء تارة وهؤلاء تارة، تناقضاً منه في حالين، أو جمعاً بين النقيضين في حال واحدة.

ولو اتّبعوا ما بعث الله به رسوله من الهدى ودين الحق، لحصل لهم من العلم والعدل ما يرفع النزاع، ويدخلهم في أتّباع النص والإجماع، والكلام على هذه المسألة له موضع آخر.

والمقصود هنا تفسير قوله: «كل مولود يولد على الفطرة» وأنَّ من قال بإثبات القدر، وأن الله كتب الشقي والسعيد، لم يمنع ذلك أن يكون وُلد على الإسلام ثم تغيَّر بعد ذلك، كما تُولد البهيمة جمعاء ثم تغيَّر بعد ذلك، فإن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، فيعلم أنَّه يولد سليماً ثم يتغير.

والآثار المنقولة عن السلف لا تدل إلاَّ على هذا القول الذي رجّحناه، وهو أنهم ولدوا على الفطرة، ثمَّ صاروا إلى ما سبق في علم الله فيهم من سعادة وشقاوة، لا تدلُّ على أنَّه
٨/ ٤١٠ حين الولادة لم يكن على فطرة سليمة مقتضية للإيمان، مستلزمة له لولا المعارض. /

فروى ابن عبد البر في ضمن هذا المنقول بإسناده «**عن موسى بن عبيدة، سمعت محمد بن كعب القرظي في قوله:** ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف:٢٩،٣٠] **قال: من ابتدأ الله خَلْقَهُ للضلالة صيَّره إلى الضلالة وإن عَمِل بعمل أهل الهدى، ومن ابتدأ خلقه على الهدى صيَّره إلى الهدى، وإن عمل بعمل أهل الضلالة، ابتدأ خلق إبليس على الضلالة، وعمل بعمل السعادة مع**

الملائكة، ثم ردّه الله إلى ما ابتدأ عليه خلقه من الضلالة. قال: وكان من الكافرين. وابتدأ خلق السَحَرَة عل الهُدى وعملوا بعمل الضلالة، ثمَّ هداهم الله إلى الهدى والسعادة، وتوفاهم عليها مسلمين.

وبهذا الإسناد عن محمد بن كعب في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف:١٧٢] يقول: فأقرّوا له بالإيمان والمعرفة الأرواحُ قبل أن تُخلق أجسادها».

فهذا المنقول عن محمد بن كعب يبيّن أنَّ الذي ابتدأهم عليه، وهو / ما كتبه أنهم ٨/ ٤١١ صائرون إليه، قد يعملون قبل ذلك غيره، وأنَّ من ابتدأه على الضلالة، أي كتبه أنَّه يموت ضالا، فقد يكون قبل ذلك عاملاً بعمل أهل الهدى، وحينئذ من وُلد على الفطرة السليمة المقتضية للهدى، لا يمتنع أن يعرض لها ما يغيرها، فيصير إلى ما سبق به القدر لها.

كما في الحديث الصحيح: إنَّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يصير بينه وبينها إلاَّ ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار، وإنَّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يصير بينه وبينها إلاَّ ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخل الجنة[1]..

ولهذا قال محمد بن كعب: إنَّ جميع الذرية أقرّوا له بالإيمان والمعرفة، فأثبت هذا وهذا، إذ لا منافاة بينهما.

---

(١) الحديث أوله: إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً. وقد سبق الكلام عليه (٨/ ٣٨٨).

ثم روى ابن عبد البر بإسناده «**عن سعيد بن جُبير في قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾** [الأعراف:٢٩]، **قال: كما كُتب عليكم تكونون.**

وقال ابن أبي نجيح عن مجاهد: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾، قال: شقيّاً وسعيدا.

~~**وقال غيره عن مجاهد: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾، قال: يُبعث المسلم مسلماً**~~

٨/ ٤١٢ **والكافر كافراً. /**

وقال الربيع بن أنس عن أبي العالية: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ قال: عادوا إلى علمه فيهم، فريقاً هدى، وفريقا حقَّ عليهم الضلالة».

قلت: ما في هذه الأقوال من إثبات علم الله وقدره السابق، وأنَّ الخلق يصيرون إلى ذلك، حق لا محالة، كما دلَّ عليه الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، وأمَّا كون ذلك تفسير الآية، فهذا مقام آخر ليس هذا موضعه.

ولفظ «بدأ الله الخلق»: يُراد به ابتداء تكوينهم، وهو ظاهر القرآن. وقد يراد به ابتداء أسباب خلقهم وعلامات ذلك، كما في قول السائل للنبي ﷺ: ما كان أول أمرك؟ قال: دعوة أبي إبراهيم، وبشرى عيسى، ورؤيا أمي: رأت أنني حين ولدتني كأنه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام(١).

---

(١) رواه أحمد (٤/ ١٢٧-١٢٩) (٥/ ٢٦٢)، والطيالسي (١١٤٠)، والدارمي (١٣)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (١٣٦٩)، والطبراني في الكبير (١٨/ ٢٥٣،٢٥٢) (٢٢/ ٣٣٣)، والطبري في تفسيره (٢٨/ ٨٧)، وفي مسند الشاميين (٩٨٤، ١١٨١، ١٤٥٥)، وابن حبان (٦٤٠٤)، والحاكم (٣٥٦٦، ٤٢٣٠، ٤١٧٥) والحديث صحيح.

قال: «وقال آخرون: معنى قوله: «كل مولود يولد على الفطرة» أنَّ الله فطرهم على الإنكار والمعرفة، وعلى الكفر والإيمان، فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم، فقال: ألست بربكم؟ قالوا جميعا: / بلى، فأما أهل السعادة فقالوا: بلى، ٨/ ٤١٣
على معرفة له طوعاً من قلوبهم، وأما أهل الشقاء فقالوا: بلى، كرهاً غير طوع[1].

قالوا: ويصدّق ذلك قوله: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ [آل عمران:٨٣] قالوا: وكذلك قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ ٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف:٣٠،٢٩] قال محمد بن نصر المروزي: وسمعت إسحاق بن إبراهيم -يعني ابن راهويه- يذهب إلى هذا المعنى. واحتجّ بقول أبي هريرة: اقرؤا إن شئتم: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم:٣٠]. قال إسحاق: يقول: لا تبديل للخلقة التي جَبَل عليها ولد آدم كلهم، يعني من الكفر والإيمان، والمعرفة والإنكار. واحتجَّ إسحاق بقول الله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ الآية [الأعراف:١٧٢]. قال إسحاق: أجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد: استنطقهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى، فقال: انظروا ألاَّ تقولوا: إنا كنَّا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل».

وذكر «حديث أُبَيّ بن كعب في قصة الغلام الذي قتله الخضر. / قال: وكان ٨/ ٤١٤
الظاهر ما قال موسى: أقتلت نفساً زاكية بغير نفس؟ فعلَّم الله الخضر ما كان

(١) تمهيد: كرها لا طوعاً.

الغلام عليه في الفطرة التي فطره عليها، وأنَّه لا تبديل لخلق الله: فأمر بقتله، لأنه كان قد طُبع يوم طُبع كافراً».

وروى إسحاق حديث أُبيّ بن كعب عن النبي ﷺ قال: الغلام الذي قتله الخضر طَبعه الله يوم طبعه كافرا. وهذا الحديث رواه مسلم(١).

وروى البخاري وغيره **«عن ابن عباس أنَّه كان يقرأها: وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين(٢). قال إسحاق: فلو ترك النبي ﷺ الناس ولم يبيّن لهم حكم الأطفال، لم يعرفوا المؤمنين منهم من الكافرين، لأنهم لا يدرون ما جُبل كل واحد**
٨/ ٤١٥ **منهم عليه حين أخرج من ظهر آدم، فبين النبي ﷺ حكم / الطفل في الدنيا فقال: أبواه يهوِّدانه وينصّرانه ويمجّسانه، يقول: أنتم لا تعلمون ما طُبع(٣) عليه في الفطرة الأولى، ولكن حكم الطفل في الدنيا حكم أبويه، فاعرفوا ذلك بالأبوين، فمن كان صغيراً بين أبوَيْن كافرين أُلحق بحكم الكفّار، ومن كان صغيراً بين أبوين مسلمين ألحق بحكم الإسلام، وأمَّا إيمان ذلك وكفره ومما يصير إليه فَعِلْمُ ذلك إلى الله، ويعلم ذلك فضلَ الخضرِ موسى إذْ أطلعه الله عليه في ذلك الغلام وخصَّه بذلك العلم».**

قال: «ولقد سئل ابن عباس عن الوِلْدان: ولدان المسلمين والمشركين، فقال ابن عباس: حسبك ما اختصم فيه موسى والخضر قال إسحاق: ألا ترى إلى قول
٨/ ٤١٦ **عائشة حين مات صبي من الأنصار بين أبوَيْن مسلمين. /**

---

(١) سبق الحديث في (٨/ ٣٦٢-٣٦٣) وهو في البخاري ومسلم.

(٢) أنظر قراءة ابن عباس في: البخاري (٦/ ٨٩) كتاب التفسير، سورة الكهف.

(٣) التمهيد: يقول: أنهم لا يعرفون ما طبع..

فقالت عائشة: طوبى له عصفور من عصافير الجنة. فرد عليها النبي ﷺ ذلك وقال: مه يا عائشة، وما يدريك؟ إنَّ الله خلق الجنة وخلق لها أهلها، وخلق النار وخلق لها أهلها[1]. قال إسحاق: فهذا الأصل الذي يعتمد عليه أهل العلم».

«وسئل حمَّاد بن سلمة عن قول النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة» فقال: هذا عندنا حيث أخذ العهد عليهم في أصلاب آبائهم».

قال ابن عبد البر: «وقال ابن قتيبة: يريد حين مسح ظهر آدم فاستخرج منه ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذّرّ، وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: مقصود حمّاد وإسحاق ومالك وابن المبارك، ومن اتّبعهم كابن قتيبة، وابن بطة، والقاضي أبي يعلى، وغيرهم، هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفي القدر، وهذا مقصود صحيح. ولكن سلكوا في حصوله طُرقاً بعضها صحيح وبعضها ضعيف. / ٨/ ٤١٧

كما أن النبي ﷺ لما ثبت عنه أنه قال: احتجَّ آدم وموسى، فقال موسى: ربنا أرنا أبانا آدم الذي أخرجنا من الجنة. فقال له: أنت آدم أبو البشر الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجَدَ لك ملائكته، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي كلَّمك الله تكليما، وخط لك التوراة بيده، فبكم تجد عليَّ مكتوباً قبل أن أُخلق ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ١٢١﴾ [طه:١٢١]؟ قال: بأربعين خريفا. قال: فحجَّ آدمُ

---

(١) رواه مسلم (٢٦٦٢).

موسى. فهذا الحديث في الصحيحين من حديث أبي هريرة، وهو مروي بإسناد جيد من حديث عمر[1].

فلما توهم من توهم أن ظاهره أنَّ المذنب يحتج بالقدر على من لامه على الذنب، اضطربوا فيه: فكذَّب به طائفة من القدرية كالجبَّائي، وتأوَّله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصداً لتصحيح الحديث، ومقصودهم صحيح. لكن طريقهم في ردِّ قول القدرية وتفسير الحديث ضعيفة، كقول بعضهم إنما حجَّه لكونه أباه، وقول الآخر: لكونه كان قد تاب، وقول الآخر: لكون الذنب كان في شريعة والملام في ٨/٤١٨ أخرى، وقول الآخر: حجّة لأنَّ الاحتجاج به كان في الآخرة / دون الدنيا، وقول الآخر: الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامة، فإن الحديث صريح بأنَّ آدم احتجَّ بالقدر وحجّ به موسى.

وأيضا فموسى أعلم من أن يلوم تائباً، وموسى وآدم أعلم من أنْ يظنّا أنَّ القدر حجة لأحد في ذنب، فإنَّ هذا لو كان حقّاً لكان حُجَّةً لإبليس وفرعون، وكلُّ كافر وفاسق.

وكذلك قول من قال: إنَّ الاحتجاج بالقدر لا يجوز في الدنيا بل بعد الموت قول باطل، أو احتجاج الخاصة به سائغ، فإنَّه قول باطل، فإنَّ الأنبياء جميعهم تابوا من ذنوبهم ولم يحتج أحد منهم بالقدر، وَوَقَع العتب والملام بسبب الذنب، كما حقَّق الله ذلك في القرآن، ولكن موسى لام آدم لما حصل له وللذرية من الشقاء بالخروج من

---

(١) رواه البخاري (٧٠٧٧)، ومسلم (٢٦٥٢) ولشيخ الإسلام رسالة مستقلة في شرح هذا الحديث نشرت مستقلة وفي مجموع الفتاوى.

الجنة، كما في الحديث: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فلامه لأجل المصيبة التي لحقتهم بسببه، لا من جهة كونه عصى الأمر أو لم يعصه، فإنَّ هذا أمر قد تاب الله عليه منه، واجتباه ربه وهداه، فأخبره آدم بأنَّ القدر قد سبق بذلك، فما أصاب العبد لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه.

كما قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ / إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ ٨/ ٤١٩
أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ [الحديد:٢٢] وقال: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾ [التغابن:١١].

قال طائفة من السلف: هو العبد تصيبه المصيبة، فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويُسلِّم[1]. فالعبد مأمور بالصبر عند المصائب نظراً إلى القدر، وأمَّا عند الذنوب فمأمور بالاستغفار.

فحج آدم موسى لأنَّ ما أصابهم من المصيبة كانت مقدَّرة هي وسببها. فلا بدَّ أن يصيبهم ذلك، فلا فائدة في ملامٍ لا يدفع المصيبة المقدَّرة بعد وقوعها، وإنما الفائدة في الرجوع إلى الله.

ومثل هذا قول أنس في الحديث الصحيح: خدمت رسولَ الله ﷺ عشر سنين، فما قال لي لشيء فعلتُه لما فعلتَه، ولا لشيء لم أفْعَلْه ألاَ فعلتَه، وكان بعض أهله إذا عتبني على شيء يقول: دعوه فلو قُضي شيء لكان[1].

---

(١) رواه الطبري (٢٨/ ١٢٣) عن علقمة وكذا رواه ابن أبي حاتم كما ذكر ابن كثير (٤/ ٤٧٦)، والبيهقي في السنن (٤/ ٦٦)، وفي شعب الإيمان (٩٩٧٦).
قال البيهقي: وروي هذا عن ابن مسعود ﷺ.

ومن هذا قوله في الحديث الصحيح: احرصْ على ما ينفعُك، واستعنْ بالله ولا
٨/ ٤٢٠ تعجز، وإنْ أصابَك شيءٌ فلا تَقل: لو أنِّي فعلتُ / لكان كذا وكذا، ولكن قل: قدَّر الله
وما شاء فعل، فإنَّ اللو تفتح عمل الشيطان[٢].

والمقصود هنا أنهم تشعّبوا في حديث الفطرة كتشعبهم في حديث الحجة. وأصلُ مقصودهم من الإيمان بالقدر صحيح، لكن لا يجب مع ذلك أن يُفسَّر القرآنُ والحديثُ إلاَّ بما هو مراد الله ورسوله، ويجب أن يُتبع في ذلك ما دلَّ عليه الدليل.

وكثيرا ما يقع لمن هو من أهل الحق -في أصل مقصوده، وقد أخطأ في بعض الأمور- هذا المجرى، مثل أن يتكلموا في مسألة، فإذا أرادوا أن يجيبوا عن حجج المنازعين ردوها ردًّا غير مستقيم.

وما ذكروه من أنَّ الله فطرهم على الكفر والإيمان، والمعرفة والنكرة: إن أرادوا به أن
الله سبق علمه وقدره بأنهم سيؤمنون ويكفرون، ويعرفون وينكرون، وأنَّ ذلك كان
بمشيئة الله وقدرته وخلقه، فهذا حقٌّ يردُّه القدرية، فغلاتهم ينكرون العلم، وجمهورهم
ينكرون عموم خلقه ومشيئته وقدرته، وإن أرادوا أن هذه المعرفة والنكرة كانت
موجودة حين أُخذ الميثاق، كما في ظاهر المنقول عن إسحاق، فهذا يتضمن شيئين:
٨/ ٤٢١ أحدهما: أنهم حينئذ كانت المعرفة والإيمان موجوداً فيهم، كما قال ذلك / طوائف من
السلف، وهو الذي حكى إسحاق الإجماع عليه. والآية في تفسيرها نزاع ليس هذا
موضعه، وكذلك في وجود الأرواح قبل الأجساد قولان معروفان.

---

(١) رواه مسلم (٢٣٠٩).

(٢) رواه مسلم (٢٦٦٤).

لكن المقصود هنا أنَّ هذا إن كان حقًّا، فهو توكيد لكونهم وُلدوا على تلك المعرفة والإقرار، فهذا لا يخالف ما دلت عليه الأحاديث من أنَّه يولد على الملة، وأنَّ الله خلق خلقه حنفاء، بل هو مؤيِّد لذلك.

وأمَّا قول القائل: إنهم في ذلك الإقرار انقسموا إلى: طائع وكاره، فهذا لم يُنقل عن أحد من السلف فيما أعلم، إلا عن السدِّي في تفسيره.

قال السُّدِّي في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف:١٧٢]. **قالوا: لما أخرج الله آدم من الجنة، قبل أن يهبطه من السماء، مَسَح صفحة ظهرِه اليمنى، فأخرج منه ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذرّ، فقال لهم: ادخلوا الجنة برحمتي، ومسح صفحة ظهره اليسرى، فأخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذرّ، فقال: ادخلوا النار ولا أبالي. / فذلك قوله: وأصحاب** ٨/ ٤٢٢
اليمين وأصحاب الشمال. ثم أخذ منهم الميثاق فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف:١٧٢]. **فأطاعه طائفةٌ طائعين وطائفةٌ كارهين، على وجه التَّقِيَّة، فقال هو والملائكة:** ﴿شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ﴾ [الأعراف:١٧٢-١٧٣]، **فليس أحد من ولد آدم إلاَّ وهو يَعْرِف اللهَ أنه ربه. وذلك قوله عز وجل:** ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران:٨٣]، **وذلك قوله:** ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام:١٤٩]: **يعني يوم أخذ الميثاق**[1].

---

(١) أثر السدي رواه الطبري (٩/ ١١٦-١١٧)، وفي التاريخ (١/ ٨٨)، وفي التمهيد لابن عبدالبر (٩/ ١١٦).

فهذا الأثر إن كان حقًّا ففيه أنَّ كل ولد آدم يعرف الله، فإذا كانوا وُلدوا على هذه الفطرة فقد وُلدوا على المعرفة، ولكن فيه أنَّ بعضهم أقرَّ كارهاً مع المعرفة، بمنزلة الذي يعرف الحقَّ لغيره ولا يُقرُّ به إلاَّ مكرهاً، وهذا لا يقدح في كون المعرفة فطرية، مع أنَّ هذا لم يبلغْنا إلاَّ في هذا الأثر، ومثل هذا لا يوثق به. فإنَّ هذا في مثل تفسير السدِّي، وفيه أشياء قد عُرف بطلانُ بعضها، إذ كان السدِّي -وإن كان ثقة في نفسه- فهذه الأشياء أحسن أحوالها أن تكون كالمراسيل، إن كانت أُخذت عن النبي ﷺ، فكيف إذا كان فيها ما هو مأخوذ عن أهل الكتاب الذين يكذبون كثيرا؟ وقد عُرف أنَّ فيها شيئاً
٨/ ٤٢٣ كثيراً مما يُعلم أنَّه باطل، لا / سيما ولو لم يكن في هذا إلاَّ معارضته لسائر الآثار التي تسوِّي بين جميع الناس في ذلك الإقرار.

وقول الله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ [آل عمران:٨٣]، إنما هو في الإسلام الموجود بعد خَلْقهم، لم يقل: إنهم حين العهد الأوَّل أسلموا طوعاً وكرهاً. يدل على ذلك أن ذلك الإقرار الأوَّل جعله الله حجة عليهم عند من يثبته، ولو كان فيهم كَارِهٌ لقال: لم أقل ذلك طوعاً بل كرها، فلا تقوم عليه به حجة.

وأمَّا احتجاج إسحاق رحمه الله، بقول أبي هريرة: اقرأوا إن شئتم: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم:٣٠] قال إسحاق: نقول: لا تبديل للخلقة التي جُبِلَ عليهَا. فهذه الآية فيها قولان:

أحدهما: أنَّ معناها النهي، كما تقدم عن ابن جرير أنه فسَّرها بالنهي، أي: لا تبدِّلوا دين الله الذي فطر عليه عباده، وهذا قول غير واحد من المفسرين الذين لم يذكروا غيره كالثعلبي والزمخشري.

والثاني: ما قاله إسحاق: وهو أنها خبر على ظاهرها، وأنَّ خلق الله/ لا يُبدِّله أحد. ٨/ ٤٢٤
وظاهر اللفظ أنَّه خبر فلا يُجعل نهياً بغير حجة، وهذا أصح.

وحينئذ فيُقال: المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تُبدل، فلا يُخلقون على غير الفطرة، لا يقع هذا قط. والمعنى أنَّ الخلْق لا يتبدَّل فيُخلقون على غير الفطرة، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق، بل نفس الحديث يبيّن أنها تتغير، ولهذا شبهها بالبهيمة التي تُولد جمعاء ثمَّ تجدع، ولا تُولد بهيمة قط مخصيّة ولا مجدوعة.

وقد قال تعالى عن الشيطان: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء:١١٩] فالله أقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيته.

وأما تبديل الخلق، بأن يُخلقوا على غير تلك الفطرة، فهذا لا يقدر عليه إلاَّ الله، والله لا يفعله. كما قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم:٣٠] ولم يقل: لا تغيير، فإنَّ تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله، فلا يكون خَلْقٌ بدل هذا الخلق، ولكن إذا غُيِّر بعد وجوده، لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله.

وأمَّا قول القائل: لا تبديل للخلقة التي جُبل عليها ولد آدم كلهم من كفر وإيمان، فإن عنى بها أن ما سبق به القدر من الكفر والإيمان لا يقع خلافه، فهذا حق. ولكن ذلك لا يقتضي أنَّ تبديل الكفر بالإيمان وبالعكس ممتنع، ولا أنَّه غير مقدور، بل العبد قادر على ما أمره الله به/ من الإيمان، وعلى ترك ما نهاه عنه من الكفر، وعلى أن يبدل ٨/ ٤٢٥
حسناته بالسيئات بالتوبة، كما قال تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ۝ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النمل:١٠-١١]، و﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾ [الفرقان:٧٠].

وهذا التبديل كله هو بقضاء الله وقدره، وهذا بخلاف ما فُطِروا عليه حين الولادة، فإن ذاك خلقُ الله الذي لا يَقْدر على تبديله غيْرُه، وهو سبحانه لا يُبدِّله قط، بخلاف تبديل الكفر بالإيمان وبالعكس، فإنه يبدله دائما، والعبد قادر على تبديله بإقدار الله له على ذلك.

ومما يبين ذلك أنَّه قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم:٣٠] فهذه فطرةٌ محمودة، أمر اللهُ بها نبيَّه، فكيف يكون فيها كفر وإيمان مع أمر الله تعالى بها؟ وهل يأمر الله تعالى قط بالكفر؟

وقد تقدم تفسير السلف: لا تبديل لخلق الله تعالى، بأنه: دين الله، أو تبديل خلق الحيوان بالخِصاء ونحوه، ولم يقل أحد منهم إنَّ المراد: لا تبديل لأحوال العباد من إيمان إلى كفر ولا من كفر إلى إيمان، إذْ تبديل ذلك موجود، ومهما وقع كان هو الذي سبق به
٨/٤٢٦ القدر، والله تعالى عالم بما/ سيكون، لا يقع خلاف معلومه، لكن إذا وقع التبديل كان هو الذي علمه، وإن لم يقع كان عالماً بأنه لا يقع.

وأما قوله: الغلام الذي قتله الخضر طُبِعَ يوم طُبع كافرا. فالمراد به: كُتب وخُتم، وهذا من طبع الكتاب، وإلا فاستنطاقهم بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف:١٧٢]، ليس هو طبعاً لهم، فإنه ليس بتقدير ولا خلق.

ولفظ «الطبع» لما كان يستعمله كثير من الناس في الطبيعة، التي هي بمعنى الجِبِلَّة والخليقة، ظن الظانُّ أنَّ هذا مراد الحديث.

وهذا الغلام الذي قتله الخضر قد يُقال فيه: إنَّه ليس في القرآن ما يبيّن أنه كان غير مكلّف، بل ولا ما يبيّن أنه كان غير بالغ، ولكن قال في الحديث الصحيح: الغلام الذي

قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا، ولو أدرك لأرهق أبويه طُغياناً وكفراً[١]. وهذا دليل على كونه لم يدرك بعد، فإنْ كان بالغاً -وقد كفر- فقد صار كافرا بلا نزاع، وإن كان مكلَّفا قبل الاحتلام في تلك الشريعة، أو على قول من يقول: إنَّ المميِّزين مكلفون بالإيمان قبل الاحتلام، كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقه، من أصحاب أبي حنيفة وأحمد وغيرهم -أمكن أن يكون/ مكلفاً بالإيمان قبل البلوغ، ولو لم يكن مُكلَّفا، فكفر ٨/ ٤٢٧
الصبي المميِّز صحيح عند أكثر العلماء، فإذا ارتد الصبي المميِّز صار مرتدا، وإن كان أبواه مؤمنين، ويؤدَّب على ذلك باتفاق العلماء أعظم مما يؤدب على ترك الصلاة، لكن لا يُقتل في شريعتنا حتى يبلغ.

فالغلام الذي قتله الخضر: إمَّا أن يكون كافراً بالغا كفر بعد البلوغ فيجوز قتله، وإما أن يكون كافراً قبل البلوغ وجاز قتله في تلك الشريعة، وقُتِلَ لئلا يفتن أبويه عن دينهما، كما يُقتَل الصبي الكافر في ديننا، إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلاَّ بالقتل.

بل الصبي الذي يقاتل المسلمين يُقتل، فَقَتْلُ الصبي الكافر المميِّز يجوز لدفع صياله الذي لا يندفع إلاَّ بالقتل. وأمَّا قتل صبي لم يكفر بعد، بين أبوين مؤمنين، للعلم بأنَّه إذا بلغ كفر وفتن، فقد يُقال: إنه ليس في القرآن ما يدل عليه، ولا في السنة.

وقد يُقال: بل في السنة ما يدل عليه، ومنه قول ابن عباس لنجدة الحروري لما سأله عن قتل الغلمان: إن علمتَ منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتله وإلاَّ فلا. رواه مسلم[٢]./ ٨/ ٤٢٨

---

(١) رواه مسلم (٢٦٦١).

(٢) رواه مسلم (١٨١٢).

والمعلوم من الكتاب والسنة لا يعارَض إلاَّ بما يصلح أن يعارض به. ومن قال بالأوَّل يقول: إنَّ الله تعالى لم يأمر أن يُعاقَب أحدٌ بما يعلم أنَّه يكون منه قبل أن يكون منه، ولا هو سبحانه يعاقب العباد بما يعلم أنهم سيعملونه حتى يفعلوه.

ويقول قائلُ هذا القول: إنه ليس في قصة الخضر شيء من الإطلاع على الغيب الذي لا يعلمه عموم الناس، وإنما فيها علمه بأسباب لم يكن علم بها موسى، مثل عِلْمه بأنَّ السفينة لمساكين ووراءهم ملك ظالم، وهذا أمرٌ يعلمه غيره. وكذلك كَوْن الجدار كان لغلامين يتيمين، وأنَّ أباهما كان رجلاً صالحا، هذا مما قد يعلمه كثيرٌ من الناس، فكذلك كفر الصبي مما يمكن أنَّه كان يعلمه كثير من الناس حتى أبواه، لكن لحبهما له لا ينكران عليه، أَوْ لا يقبل منهما الإنكار عليه.

فإن كان الأمر على ذلك، فليس في الآية حجة أصلا، وإن كان ذلك الغلام لم يكفر بعد أصلا، ولكن سبق في العلم أنَّه إذا بلغ كفر. فهذا أيضاً يبين أنه قُتل قبل أن يصير كافرا، ومن قال هذا يقول: إنه قُتل دفعاً لشرِّه.

كما قال نوح: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ
٨/ ٤٢٩ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح:٢٦، ٢٧]/ فقد دعا نوح عليه السلام بهلاكهم لدفع شرهم في المستقبل، وعلى هذا فلم يكن قبل قيام الكفر به كافرا.

وقول ابن عباس: وأما الغلامُ فكان كافراً وكان أبَواهُ مؤمنيْن، ظاهره أنَّه كان حينئذ كافراً. وأما تفسير قول النبي ﷺ: «فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه ويمجِّسانه» أنه أراد به مجرد الإلحاق في أحكام الدنيا، دون أن يكون أراد أنهما يغيّران الفطرة، فهذا خلاف ما يدلُّ عليه الحديث، فإنه شَبَّه تكفير الأطفال بجدع البهائم تشبيها للتغيير بالتغيير.

وأيضاً فإنه ذكر هذا الحديث لما قتلوا أولاد المشركين ونهاهم عن قتلهم، وقال: أليسَ خيارُكم أولادَ المشركين؟ كلُّ مولودٍ يُولد على الفِطْرة. فلو أراد أنَّه تابع لأبويه في الدنيا لكان هذا حجة لهم، يقولون: هم كفار كآبائهم فنقتلهم.

وكون الصغير يتبع أباه في أحكام الدنيا، هو لضرورة حياته في الدنيا، فإنَّه لا بدَّ له من مُربٍّ يُربِّيه، وإنما يُربِّيه أبواه، فكان تابعاً لهما ضرورة، ولهذا متى سُبِيَ منفرداً عنهما صار تابعاً لسابِيه عند جمهور العلماء، كأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، وغيرهم، لكونه هو الذي يربّيه. وإذا سبي منفرداً عن أحدهما أو معهما، ففيه نزاعٌ للعلماء. / ٨/ ٤٣٠

واحتجاج الفقهاء، كأحمد وغيره، بهذا الحديث على أنه متى سُبِيَ منفرداً عن أبويه يصير مسلما، لا يستلزم أن يكون المراد بتكفير الأبوين مجرد لحاقه بهما في الدين، ولكن وَجْه الحجة أنَّه إذا وُلد على الملة فإنما ينقله عنها الأبوان اللذان يغيّرانه عن الفطرة، فمتى سباه المسلمون منفرداً عنهما، لم يكن هناك من يغيّر دينه، وهو مولود على الملة الحنيفية، فيصير مسلماً بالمقتضى السالم عن المعارِض، ولو كان الأبوان يجعلانه كافراً في نفس الأمر بدون تعليم وتلقين، لكان الصبي المسبي بمنزلة البالغ الكافر.

ومعلوم أنَّ الكافر البالغ إذا سباه المسلمون لم يصر مسلماً، لأنَّه صار كافراً حقيقة. فلو كان الصبي التابع لأبويه كافراً حقيقة، لم ينتقل عن الكفر بالسباء، فعلم أنَّه كان يجري عليه حكم الكفر في الدنيا تبعا لأبويه، لا لأنه صار كافراً في نفس الأمر.

يبين ذلك أنَّه لو سباه كفار، لم يكن معه أبواه ولم يصر مسلما، فهو هنا كافر في حكم الدنيا، وإن لم يكن أبواه هوَّداه ونصَّراه ومجَّساه.

فعُلم أنَّ المراد بالحديث أنَّ الأبوين يُلقِّنانه الكفر ويعلِّمانه إياه. وذكر ﷺ الأبوين، لأنهما الأصل العام الغالب في تربية الأطفال، فإن كلَّ طفلٍ غُيِّر فلا بدَّ له من أبوين،

وهما اللذان يربّيانه مع بقائهما وقدرتهما، بخلاف ما إذا ماتا أو عجزا لسبي الولد عنهما
٨/ ٤٣١ أو غير ذلك. /

ومما يبين ذلك قوله في الحديث الآخر: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه، فإمَّا شاكراً وإما كفورا». فجعله على الفطرة إلى أن يعقل ويميّز، فحينئذ يثبت له أحد الأمرين، ولو كان كافراً في الباطن بكفر الأبوين، لكان ذلك من حين يولد، قبل أن يُعرب عنه لسانُه.

وكذلك قوله في الحديث الآخر الصحيح، حديث عياض بن حمار، عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه: «إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرَّمَت عليهم ما أحللْتُ لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أُنزِّل به سلطانا». صريحٌ في أنهم خُلقوا على الحنيفية، وأن الشياطين اجتالتهم وحرَّمت عليهم الحلال وأمرتْهم بالشرك، فلو كان الطفل يصير كافراً في نفس الأمر من حين يولد، لكونه يتبع أبويه في الدين قبل أن يُعلِّمه أحدٌ الكفرَ ويلقنه إياه، لم يكن الشياطين هم الذين غيَّروهم عن الحنيفية وأمروهم بالشرك، بل كانوا مشركين من حين وُلدوا تبعاً لآبائهم.

ومنشأ الاشتباه في هذه المسألة اشتباه أحكام الكفر في الدنيا بأحكام الكفر في الآخرة، فإنَّ أولاد الكفار لما كانوا يجري عليهم أحكام الكفر في أمور الدنيا، مثل ثبوت الولاية عليهم لآبائهم، وحضانة آبائهم لهم، وتمكين آبائهم من تعليمهم وتأديبهم، والموارثة بينهم وبين آبائهم، واسترقاقهم إذا كان آباؤهم محاربين، وغير ذلك -صار
٨/ ٤٣٢ يظن من يظن أنهم كفار في نفس الأمر، كالذي تكلم بالكفر وعمل به. /

ومن هنا قال من قال: إن هذا الحديث -وهو قوله: «كل مولود يولد على الفطرة»- كان قبل أن تنزل الأحكام، كما ذكره أبو عبيد، عن محمد بن الحسن. فأمَّا إذا عرف أنَّ كونهم وُلدوا على الفطرة لا ينافي أن يكونوا تبعا لآبائهم في أحكام الدنيا زالت الشبهة.

وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن في الباطن يكتم إيمانه مَنْ لا يعلم المسلمون حاله، إذا قاتلوا الكفار، فيقتلونه ولا يُغَسَّل ولا يُصلَّى عليه ويُدْفَن مع المشركين، وهو في الآخرة من المؤمنين أهل الجنة، كما أنَّ المنافقين تجري عليهم في الدنيا أحكام المسلمين وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار، فحكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا.

وقوله: «كل مولود يولد على الفطرة» إنما أراد به الإخبار بالحقيقة التي خلقوا عليها، وعليها الثواب والعقاب في الآخرة، إذا عُمل بموجبها وسَلِمت عن المعارض، لم يرد به الأخبار بأحكام الدنيا، فإنه قد عُلم بالاضطرار من شرع الرسول أنَّ أولاد الكفار يكونون تبعا لآبائهم في أحكام الدنيا، وأن أولادهم لا يُنتَزعون منهم إذا كان للآباء ذمة، وإن كانوا محاربين استُرِقَّت أولادُهم ولم يكونوا كأولاد المسلمين.

ولا نزاع بين المسلمين أنَّ أولاد الكفار الأحياء مع آبائهم، لكن تنازعوا في الطفل إذا مات أبواه أو أحدهما، هل يُحكم بإسلامه؟ فعن/ أحمد رواية أنَّه يُحكم بإسلامه، لقوله: ٨/ ٤٣٣
«فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، فإذا مات أبواه بقي على الفطرة.

والرواية الأخرى كقول الجمهور: إنَّه لا يُحكم بإسلامه.

وهذا القول هو الصواب، بل هو إجماع قديم من السلف والخلف، بل هو ثابت بالسنة التي لا ريب فيها.

فقد عُلم أنَّ أهل الذمة كانوا على عهد النبي ﷺ بالمدينة، ووادي القرى، وخيبر، ونجران، وأرض اليمن وغير ذلك، وكان فيهم من يموت وله ولدٌ صغير، ولم يحكم النبي ﷺ بإسلام يتامى أهل الذمة. وكذلك خلفاؤه كان أهل الذمة في زمانهم طبق الأرض بالشام ومصر والعراق وخراسان، وفيهم من يتامى أهل الذمة عددٌ كثير، ولم يحكموا بإسلام أحد منهم، فإنَّ عقد الذمة اقتضى أن يتولَّى بعضهم بعضا، فهم يتولُّون حضانة يتاماهم كما كان الأبوان يتولون حضانة أولادهما.

وأحمد ﷺ يقول: إن الذميّ إذا مات ورثه ابنه الطفل، مع قوله في إحدى الـراويتين: إنه يصير مسلماً، لأنَّ أهل الذمة ما زال أولادهم يرثونهم، ولأنَّ الإسـلام حـصل مـع استحقاق الإرث، لم يحصل قبله. والقول الآخر هو الصواب كما تقدم. / ٨/ ٤٣٤

والمقصود هنا أن قوله: «كل مولود يولد على الفطرة» لم يرد به في أحكام الدنيا، بـل في نفس الأمر، وهو ما ترتب عليه الثواب والعقاب، ولهذا لما قال هذا، سألوه فقالوا: يا رسول الله: أرأيت مَنْ يموت من أطفال المُشركين؟ فقال: الله أعلم بما كـانوا عـاملين. فإنَّ من بلغ منهم فهو مسلم أو كافر، بخلاف من مات.

وقد تنازع الناس في أطفال المشركين على أقوال:

فقال طائفة: إنهم كلهم في النار. وقالت طائفة: كلهـم في الجنـة. وكـل واحـد مـن القولين اختاره طائفة من أصحاب أحمـد. **الأوَّل**: اختـاره القـاضي أبـو يعـلى وغـيره، وحَكَوْه عن أحمد، وهو غلط على أحمد كما أشرنا إليه.

والثاني: اختاره أبو الفرج بن الجوزي وغيره. ومن هؤلاء من يقول: هم خدم أهل الجنة. ومنهم من قال: هم من أهل الأعراف.

والقول الثالث: الوقف فيهم. وهذا هـو الـصواب الـذي دلَّـت عليـه الأحاديـث الصحيحة، وهو منصوص أحمد وغيره من الأئمة.

وذكره ابن عبد البر عن حمّاد بن سَلَمَة، وحماد بن زيد، وابن المبارك وإسـحاق بـن راهويه. قال: وعلى ذلك أكثر أصحاب مالك، وذكر أيضاً في أطفـال المـسلمين نزاعـاً ليس هذا موضعه[1]./ ٨/ ٤٣٥

---

(١) التمهيد (١٨/ ١١١-١١٢): «قال أبو عمر: بهذه الآثار وما كان مثلها احتج من ذهب إلى الوقـوف عن الشهادة لأطفال المسلمين أو المشركين بجنة أو نار، وإليها ذهـب جماعـة كثـيرة مـن أهـل الفقـه والحديث، منهم حماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وابن المبارك، وإسحاق بـن راهويـه وغـيرهم، وهـو =

لكن الوقف قد يُفسّر بثلاثة أمور:

أحدها: أنه لا يُعلم حكمهم، فلا يُتكلم فيهم بشيء، وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة، وقد يُقال: إنَّ كلام أحمد يدلُّ عليه.

والثاني: أنَّه يجوز أن يدخل جميعهم الجنة، ويجوز أن يدخل جميعهم النار. وهذا قول طائفة من المنتسبين إلى السنة، من أهل الكلام وغيرهم، من أصحاب أبي الحسن الأشعري وغيرهم.

والثالث: التفصيل، كما دلَّ عليه قول النبي ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين» فمن علم الله منه أنَّه إذا بَلَغَ أطاع أدخله الجنة، ومن علم منه أنه يعصى أدخله النار.

ثمَّ من هؤلاء مَنْ يقول: إنه يجزيهم بمجرد علمه فيهم، كما يُحكى عن أبي العلاء القشيري المالكي.

والأكثرون يقولون: لا يجزي على علمه بما سيكون حتى يكون، فيمتحنهم يوم القيامة، ويمتحن سائر من لم تبلغه الدعوة في الدنيا، فمن أطاع حينئذ دخل الجنة ومن عصى دخل النار. / ٨/ ٤٣٦

وهذا القول منقول عن غير واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم.

وقد رُوي به آثار متعددة عن النبي ﷺ حِسان يصدِّق بعضها بعضاً، وهو الذي حكاه الأشعري في «المقالات» عن أهل السنة والحديث، وذكر أنَّه يذهب إليه، وعلى

=يشبه ما رسمه مالك في أبواب القدر في موطأه وما أورد في ذلك من الأحاديث، وعلى ذلك أكثر أصحابه، وليس عن مالك فيه شيء منصوص، إلا المتأخرين من أصحابه ذهبوا إلى أن أطفال المسلمين في الجنة، وأطفال الكفار خاصة في المشيئة لآثار وردت في ذلك نحن نذكرها في هذا الباب بعد هذا إن شاء الله».

هذا القول تدلُّ الأصول المعلومة بالكتاب والسنة، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبيِّن أنَّ الله لا يعذِّب أحداً حتى يبعث إليه رسولا.

والمقصود هنا الكلام على الأقوال المذكورة في تفسير هذا الحديث، وقد تبيَّن ضعف قول من قال: الفطرة: الكفر والإيمان، وأن الإقرار كان من هؤلاء طَوْعاً، ومن هؤلاء كرهاً.

ومما يضعف هذا القول قول طائفة أخرى بأنَّ جميع أولئك كان إقرارهم جميعهم له بالربوبية من غير تفصيل بطوعٍ وكره.

قال ابن عبد البر: «وقال آخرون: معنى الفطرة المذكورة في المولودين ما أخذ الله من ذرية آدم من الميثاق، قبل أن يخرجوا إلى الدنيا، يوم استخرج ذرية آدم من ظهره، فخاطبهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى. فأَقرُّوا جميعا له بالربوبية عن معرفة منهم به، ثمَّ أخرجهم من أصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الإقرار. / ٨/ ٤٣٧

قالوا: وليست تلك المعرفة بإيمان، ولا ذلك الإقرار بإيمان، ولكنه إقرار من الطبيعة للرب، فطرةً ألزمها قلوبهم، ثمَّ أرسل إليهم الرسل يدعوهم إلى الاعتراف له بالربوبية والخضوع، تصديقاً بما جاءت به الرسل، فمنهم من أنكر وجحد بعد المعرفة وهو به عارف، لأنَّه لم يكن الله يدعو خلقه إلى الإيمان به وهو لم يعرِّفهم نفسه، لأنَّه كان حينئذ يكون قد كلَّفهم الإيمان بما لا يعرفون.

قالوا: وتصديق ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان:٢٥]، وذكروا ما ذكره السدِّي عن أصحابه» كما تقدم.

وروى بإسناده في التفسير المعروف عن أبي جعفر الرازي «عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أُبي بن كعب، في قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٢،١٧٣]./ ٨/ ٤٣٨

قال: فجعلهم جميعاً أرواحا[1]، ثم صوَّرهم، ثم استنطقهم فقال: ألست بربكم؟. قالوا: بلى شهدنا، أن يقولوا يوم القيامة: لم نعلم بهذا. قالوا: نشهد أنك ربنا وإلهنا، لا رب لنا غيرك، ولا إله لنا غيرك.

قال: فإني أرسل إليكم رسلي، وأنزل عليكم كتبي، فلا تكذّبوا رسلي، وصدِّقوا بوعدي، وإني سأنتقم ممن أشرك بي ولم يؤمن بي.

قال: فأخذ عهدهم وميثاقهم، ورفع أباهم آدم، فرأى منهم الغني والفقير، وحَسَن الصورة، وغير ذلك، فقال: يا رب لو سوّيت بين عبادك؟ قال: أحببت أن أُشْكَر.

قال: والأنبياء يومئذ بينهم مثل السُّرُج.

قال: وخُصُّوا بميثاق آخر للرسالة أن يبلِّغوها.

قال: فهو قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾ [الأحزاب:٧]

قال: وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها».

قال: «وذلك قوله: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَآ/ أَكْثَرَهُمْ لَفَـٰسِقِينَ﴾ [الأعراف:١٠٢]». ٨/ ٤٣٩

(١) التمهيد: قال: جمعهم جميعاً فجعلهم أرواحاً.

قال[1]: «**فكان في علم الله من يكذِّب به ومن يصدق. قال: وكان روح الله عيسى من تلك الأرواح التي أُخذ عهدها وميثاقها في زمن آدم**»[2].

فهذا القول يحقق القول الأوَّل في أنَّ كل مولود يُولد على الفطرة، التي هي المعرفة بالله والإقرار به، وفيه زيادة: أنَّ ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين استخرجوا من صلب آدم. وقد فُسِّر «فطرة الله» في الحديث بذلك.

وأمَّا قول صاحب هذا القول: «**إن هذا الإقرار ليس هو بإيمان يستحق عليه الثواب**» فهذا لا يضر، فإنه قد بيَّن فيه أن المعرفة بالله ضرورية، وأنَّه بذلك صح أن يأمرهم، فإن المأمور إن لم يعرف الأمر امتنع أن يعرف أنَّه أمره. ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى الله، لقالوا مثل ما قال فرعون: وما ربُّ العالمين؟ إنكاراً له وجحداً، كأن يكون قولهم متوجها.

وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق، لكن أظهر خلاف ما في نفسه. كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل:١٤]، وكما قال له

٨/ ٤٣٧ موسى: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ / مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء:١٠٢].

ولهذا قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۛ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۛ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓاْ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ۝٩ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ

---

(١) بعد الكلام السابق بسطر واحد.

(٢) التمهيد (١٨/ ٩٠-٩٣).

فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يَدۡعُوكُمۡ لِيَغۡفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُؤَخِّرَكُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ﴾ [إبراهيم:٩-١٠] فأخبر تعالى أن أولئك المكذبين لما قالوا: ﴿وَإِنَّا لَفِي شَكّٖ مِّمَّا تَدۡعُونَنَآ إِلَيۡهِ مُرِيبٖ ۝٩ قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ﴾ الآية [إبراهيم:٩-١٠].

وهذا استفهام إنكار بمعنى النفي والإنكار على من لم يقرّ بهذا النفي. والمعنى: ما في الله شك، وأنتم تعلمون أنَّه ليس في الله شك، ولكن تجحدون انتفاء الشك جحوداً تستحقون أن يُنكر عليكم هذا الجحد. فدلَّ ذلك على أنَّه ليس في الله شك عند الخلق المخاطَبين، وهذا يبيّن أنهم مفطورون على الإقرار، وإلاَّ فالأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم، لا سيما إذا كانت طرقه خفيةً طويلة، فكل من لم يعرف تلك الطرق يشك فيه، فإن كان لا طريق للمعرفة إلاَّ طريقة الأعراض وطريقة الوجود ونحو ذلك، فالشك في الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق، وهم/ جمهور الخلق، بل ولأكثر من ٨/ ٤٤١ سلك هذه الطرق أيضاً إذا عرف حقيقتها.

قال ابن عبد البر[(١)]: «وقال آخرون في معنى قول النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة» لم يُرد رسول الله ﷺ بذكر الفطرة ها هنا كفراً ولا إيماناً، ولا معرفة ولا إنكاراً، وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة[(٢)] خلقةً وطبعاً وبنيةً، ليس معها كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان[(٣)] بعد البلوغ إذا ميّزوا.

---

(١) الكلام التالي لم يرد بنصه في التمهيد وإنما ورد أوله بمعناه في (١٨/ ٦٩).

(٢) ابتداءً من عبارة «وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة» ينقل ابن تيمية الكلام بنصه تقريباً من التمهيد وفيه: قالوا: وإنما يولد المولود على السلامة في الأغلب..

(٣) التمهيد: ليس معها إيمان ولا كفر، ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر والإيمان..

واحتجوا بقوله في الحديث: «كما تُنتج البهيمة بهيمةً جمعاء» يعني سالمة: «هل تُحسُّون فيها من جدعاء» يعني: مقطوعة الأذن. فَمثَّل[1] قلوب بني آدم بالبهائم، لأنها تولد كاملة الخلق، لا يتبيّن فيها نقصان[2]، ثم تُقطع آذانها بعد وأنوفها، فيُقال: هذه بحاير وهذه سوايب[3]، يقول: فكذلك قلوب الأطفال في حين ولادتهم، ليس لهم كفر حينئذ ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار، كالبهائم السالمة،
٨/ ٤٤٢ فلما بلغوا/ استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم، وعصم الله أقلهم، قالوا: ولو كان الأطفال قد فطروا على شيء من الكفر والإيمان في أوَّلية أمرهم، ما انتقلوا عنه أبدا، وقد تجدهم يؤمنون ثمَّ يكفرون ثمَّ يؤمنون. قالوا: ويستحيل في العقول أن يكون الطفل في حال ولادته يعقل كفراً أو إيماناً، لأنَّ الله أخرجهم في حال لا يفقهون فيها شيئا.

قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [النحل:٧٨] فمن لم يعلم شيئاً استحال منه كفر أو إيمان، أو معرفة أو إنكار.

قال أبو عمر: هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الولدان عليها، وذلك أن الفطرة: السلامة والاستقامة، بدليل قوله في حديث عياض بن حمار: إني خلقت عبادي حنفاء، يعني على استقامة وسلامة، فكأنه -والله أعلم- أراد الذين
٨/ ٤٤٣ خلصوا من الآفات/ كلها والزيادات، ومن المعاصي والطاعات، فلا طاعة منهم ولا معصية إذا لم يعملوا بواحدة منها[4].

---

(١) التمهيد: مثّل.
(٢) التمهيد: ليس فيها نقصان.
(٣) الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة﴾ [المائدة:١٠٣] (رشاد).
(٤) تمهيد: إذ لم يعلموا بواحدة منها. وبعد عبارة «بواحدة منها» اختصر ابن تيمية سطراً من كلام
=

ومن الحجة أيضاً في هذا قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التحريم:٧] و﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر:٣٨]، ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشيء. قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء:١٥]»[(١)].

قلت: هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحداً منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر، وهذا هو الذي يُشعر به ظاهر الكلام -فهذا قول فاسد، لأنَّه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب الأسباب، فكان ينبغي أن يُقال: فأبواه يسلّمانه ويهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه، فلما ذكر أنَّ أبويه يكفّرانه، وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام، عُلم أنَّ حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر.

وأيضاً فإنَّه على هذا التقدير لا يكون في القلب سلامة ولا عطب، ولا استقامة ولا زيغ، إذ نسبته إلى كل منهما نسبة واحدة، وليس هو بأحدهما/ أَوْلى منه بالآخر، كما أن ٨/ ٤٤٤ الرق قبل الكتابة فيه لا يثبت له حكم مدح كالمصحف، ولا حكم ذم كقرآن مسيلمة، والتراب قبل أن يُبنى مسجداً أو كنيسة، لا يثبت له حكم واحد منهما.

ففي الجملة كل ما كان قابلاً للممدوح والمذموم على السواء، لم يستحق مدحاً ولا ذما. والله تعالى يقول: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا

=ابن عبدالبر.

(١) انتهى كلام ابن عبدالبر في التمهيد (١٨/ ٦٩-٧١) بتصرف يسير.

تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾ [الروم:٣٠]، فأمره بلزوم فطرته التي فطر الناس عليها، فكيف لا يكون فيها مدح ولا ذم؟

وأيضا فالنبي ﷺ شبهها بالبهيمة المجتمعة الخلق، وشبَّه ما يطرأ عليها من الكفر بجدع الأنف والأذن. ومعلوم أنَّ كمالها محمود ونقصها مذموم، فكيف تكون قبل النقص لا محمودة ولا مذمومة؟

وإن كان المراد بهذا القول ما قاله طائفة من الناس، من أنَّ المراد: أنهم ولدوا على الفطرة السليمة، التي لو تركت مع صحتها لاختارت المعرفة على الإنكار، والإيمان على الكفر، ولكن بما عرض من الفساد خرجت عن هذه الفطرة -فهذا القول قد يُقال: إنه لا يَرِد عليه ما يرد على ما قبله، فإن صاحبه يقول: في الفطرة قوة يميل بها إلى المعرفة
٨/ ٤٤٥ والإيمان، كما/ في البدن السليم قوة يحب بها الأغذية النافعة، وبهذا كانت محمودة وذُمَّ من أفسدها، لكن يُقال: فهذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية: هل هي كافية في حصول المعرفة، أو تقف المعرفة على أدلَّة يتعلمها من خارج؟

فإن كانت المعرفة تقف على أدلة يتعلمها من خارج، أمكن أن توجد تارة وتعدم أخرى، ثم ذلك السبب الخارج يمتنع أن يكون موجباً للمعرفة بنفسه، بل غايته أن يكون معرِّفاً ومذكِّراً، فعند ذلك إن وجب حصول المعرفة، كانت المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الأسباب وإلاَّ فلا، وحينئذ فلا يكون فيها إلاَّ قبول المعرفة والإيمان، إذا وجدت من يعلّمها أسباب ذلك.

ومعلوم أنَّ فيها قبول الإنكار والكفر، إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك، وهو التهويد والتنصير والتمجيس. وحينئذ فلا فرق فيها بين الإيمان والكفر، والمعرفة

والإنكار، إنما فيها قوة قابلة لكل منهما واستعداد له، لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج.

وهذا هو القسم الأوَّل الذي أبطلناه، وبيّنا أنه ليس في ذلك مدح للفطرة، وإن كان فيها قوة تقتضي المعرفة بنفسها، وإن لم يوجد من يعلّمها أدلة المعرفة، لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة، سواء قيل: إنَّ المعرفة ضرورية فيها، أو قيل: إنها تحصل بأسباب كالأدلة التي تنتظم في النفس، من غير أن يُسمع كلامٌ مستدل، فإنَّ النفس/ بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يُحتاج معه إلى كلام أحد، ٨/ ٤٤٦
فإن كان كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلاً لكلِّ مولود، وهو المطلوب.

والمقتضى التام يستلزم مقتضاه، فتبيَّن أن أحد الأمرين لازم: إما لكون الفطرة مستلزمة للمعرفة، وإلا استوى الكفر والإيمان بالنسبة إليها، وذلك ينفي مدحها.

وتلخيص النكتة أن يُقال: المعرفة والإيمان بالنسبة إليها ممكن بلا ريب، فإمَّا أن تكون هي موجبة مستلزمة له، وإما أن يكون ممكنا بالنسبة إليها، ليس بواجب لازم لها. فإن كان الثاني، لم يكن فرق بين الكفر والإيمان، إذ كلاهما ممكن بالنسبة إليها. فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها، إلاَّ أن يعارضها معارض.

فإن قيل: ليست موجبة مستلزمة للمعرفة، ولكنها إليها أميل، مع قبولها للنكرة.

قيل: فحينئذ إذا لم تستلزم المعرفة، وجبت تارة وعدمت أخرى. وهي وحدها لا تحصِّلها، فلا تحصّل إلاَّ بشخص آخر كالأبوين، فيكون الإسلام كالتهويد والتنصير والتمجيس.

ومعلوم أنَّ هذه الأنواع بعضها أبعد عن الفطرة من بعض كالتمجيس،/ ولكن مع ٨/ ٤٤٧
ذلك لما لم تكن الفطرة مقتضية لشيء منها، أضيفت إلى السبب، فإن لم تكن الفطرة

مقتضية للإسلام، صار نسبتها إلى ذلك كنسبة التهويد والتنصير إلى التمجيس، فوجب أن تذكر كما ذكر ذلك. وهذا كما أنَّ الفطرة لو لم تقتض الأكل عند الجوع -مع القدرة عليه- لم يوجد الأكل إلاَّ بسبب منفصل.

والنبي ﷺ شبَّه اللبن بالفطرة، لما عُرض عليه الخمر واللبن واختار اللبن، فقال له جبريل: أصبت الفطرة، ولو أخذت الخمر لغوت أمتك[1].

والطفل مفطور على أنَّه يختار شرب اللبن بنفسه، فإذا تمكن من الثدي لزم أن يرتضع لا محالة، فارتضاعه ضروري إذا لم يوجد معارض، وهو مولود على أن يرتضع، فكذلك هو مولود على أن يعرف الله، والمعرفة ضرورية له لا محال إذا لم يوجد معارض.

٨/ ٤٤٨ وأيضاً فإنَّ حب النفس وخضوعها لله وإخلاص الدين له، مع/ الكبر والشرك والنفور، إما أنْ يكون نسبتها إلى الفطرة سواء، أو الفطرة مقتضية للأوَّل دون الثاني. فإن كانا سواء، لزم انتفاء المدح كما تقدم، لم يكن فرق بين دعائها إلى الكفر ودعائها إلى الإيمان، ويكون تمجيسها كتحنيفها، وقد عُرف بطلان هذا.

وإن كان فيها مقتضٍ لهذا فإما أن يكون المقتضي مستلزماً لمقتضاه عند عدم المعارض، وإما أن يكون متوقفاً على شخص خارج عنها. فإن كان الأوَّل، ثبت أن ذلك من لوازمها، وأنها مفطورة عليه، لا تُفقد إلاَّ إذا فسدت الفطرة.

وإن قيل: إنَّه متوقف على شخص، فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية. وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا.

---

(١) رواه البخاري (٣٢٥٤) (٣٢١٤)، ومسلم (١٦٨) من حديث أبي هريرة بلفظ أخذت: بدل من أصبت، لكن رواه البخاري (٥٢٨٧) عن أنس مرفوعاً قال: .. أصبت الفطرة دون أن يذكر ما يحدث له إذا أخذ الخمر.

وإذا قيل: هي إلى الحنيفية أميل، كان كما يُقال: هي إلى النصرانية أميل.

فتبين أنَّ فيها قوة موجبة لحب الله، والذلُّ له، وإخلاص الدين له، وأنها موجبة لمقتضاها إذا سَلِمت من المعارض، كما فيها قوة تقتضي شرب اللبن الذي فُطرت على محبته وطلبه.

ومما يبين هذا أن كل حركة إرادية، فإن الموجب لها قوة في المريد، فإذا أمكن في الإنسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين، كان فيه قوة تقتضي ذلك، إذ الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلاَّ من نفس الحي المريد الفاعل، ولا يشترط في إرادته إلاَّ مجرد الشعور بالمراد، فما في النفوس من/ قوة المحبة له -إذا شعرت به- يقتضي حبه إذا لم ٨/ ٤٤٩ يحصل معارض.

وهذا موجود في محبة الأطعمة والأشربة والنكاح، ومحبة العلم، وغير ذلك. وإذا كان كذلك، وقد ثبت أنَّ في النفس قوة المحبة لله والذل له، وإخلاص الدين له، وأنَّ فيها قوة الشعور به -لزم قطعا وجود المحبة فيها، والذلّ بالفعل لوجود المقتضي الموجب إذا سلم عن المعارض، وعُلم أنَّ المعرفة والمحبة لا يُشترط فيهما وجود شخص منفصل يكلمها بكلام، وإن كان وجود هذا قد يذكِّر ويحرِّك، كما لو خوطب الجائع بوصف طعام، أو خوطب المغتلم بوصف النساء، فإنَّ هذا مما يذكِّر ويحرِّك، لكن لا يجب ذلك في وجود الشهوة للطعام ووجود الأكل.

فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذلِّ له ومحبته، وإن كان ذلك مذكِّرا ومحرِّكا، أو مزيلاً للمعارض المانع، لكن المقصود أنَّه لا يحتاج حصول ذلك في الفطرة إليه مطلقا.

وأيضاً فالإقرار بالصانع بدون عبادته، بالمحبة له والذلّ له وإخلاص الدين لـه، لا يكون نافعاً، بل الإقرار مع البغض أعظم استحقاقاً للعذاب، فلا بدَّ أن يكون في الفطرة مقتضٍ للعلم، ومقتض للمحبة، والمحبة مشروطة بالعلم، فإنَّ ما لا يشعر به الإنسان لا
٨/ ٤٥٠ يحبه، والحب للمحبوبات لا يكون بسبب من خارج، بل هو جِبِلِّيٌّ فطري، وإذا كانت/ المحبَّة جبلّيّة فطرية، فشرطها -وهو المعرفة أيضاً- جبلِّي فطري، فـلا بـدَّ أن يكـون في الفطرة محبة الخالق مع الإقرار به.

وهذا أصل الحنيفية التي خلق الله خلقه عليها، وهو فطرة الله التي أمر الله بها.

وأيضاً فإذا كانت المحبة فطرية، وهي مشروطة بالشعور، لزم أن يكون الشعور أيضاً فطريا، والمحبة له أيضاً فطرية، لأنها لو لم تكن فطرية، لكانت النفس قابلة لها ولضدها على السواء، وهذا ممتنع كما تقدم. وإذا كانت في الفطرة أرجح، لزم وجودها في الفطرة، وإلاَّ كانت ممكنة الحصول وعدمه، كما في المجوسية وغيرها من الكفر، فتبقى الحنيفيـة مع المجوسية، كاليهودية مع المجوسية، وهذا باطل كما تقدم.

فعُلم أنَّ الحنيفيـة مـن موجبـات الفطـرة ومقتـضياتها، والحـبُّ لله والخـضوع لـه والإخلاص له هو أصل أعمال الحنيفية، وذلك مستلزم للإقرار والمعرفة، ولازم اللازم لازم، وملزوم الملزوم ملزوم، فعلم أن الفطرة ملزومة لهذه الأحوال، وهذه الأحـوال لازمة لها، وهو المطلوب.

قال أبو عمر: («قد مضى في الفطرة ومعناها عند العلماء ما بلغنا عنهم والحمـد
٨/ ٤٥١ **لله)[1]، وأما أهل البدع فمنكرون لكل ما قاله العلماء في تأويـل/ قولـه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ**

(١) ما بين القوسين بدلاً من هذه العبارات في التمهيد جاء ما يلي: «فهذا ما انتهى إلينا عن العلماء أهـل الفقه والأثر، وهم الجماعة، في تأويل حديث رسول الله ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة».

رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ [الأعراف:١٧٢] الآية، قالوا: ما أخذ الله من آدم ولا من ذريته ميثاقاً قط قبل خلقه إياهم، وما خلقهم قط إلاَّ في بطون أمهاتهم، وما استخرج قط من ظهر آدم ذرية تُخاطَب، ولو كان ذلك لأحياهم ثلاث مرات.

والقرآن قد نطق عن أهل النار[١]: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ [غافر:١١] من غير إنكار عليهم[٢].

وقال تعالى تصديقا لذلك: ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ [البقرة:٢٨] قالوا: وكيف[٣] يخاطب الله عز وجل من لا يعقل؟ وكيف يجيب من لا عقل له؟ أم كيف يحتج عليهم بميثاق لا يذكرونه؟ أم كيف يؤاخذون بما قد نسوه ولم يذكروه، ولا يذكر أحد أن ذلك[٤] عرض له أو كان منه؟ / ٨/ ٤٥٢

قالوا: وإنما أراد الله بقوله: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ﴾ الآية [الأعراف:١٧٢]: إخراجه إياهم في الدنيا، وخلقه لهم، وإقامة الحجة عليهم، بأن فَطَرهم ونَبَّأهم فطرة: إذا بلغوا وعقلوا علموا أنَّ الله ربهم. ثمَّ اختلف القائلون بهذا كله في المعرفة: هل تقع ضرورة أو اكتسابا؟ على ما قد ذكرنا في غير هذا المكان»[٥].

---

(١) التمهيد: عن أهل النار بأنهم قالوا ما لم يرده عز وجل عليهم من قولهم: ربنا أمتنا..

(٢) عبارة «من غير إنكارعليهم»: ساقطة من التمهيد.

(٣) التمهيد: تصديقاً لذلك: ﴿وكنتم أمواتاً﴾ يعني في حال عدم غير وجود ﴿فأحياكم﴾ يريد بخلقه إياكم ﴿ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ فجعل الحياة مرتين والموت مرتين. قالوا: وكيف..

(٤) التمهيد: بميثاق لا يذكرونه وهم لا يؤاخذون بما نسوا ولا نجد أحداً يذكر أن ذلك..

(٥) التمهيد (١٨/ ٩٤-٩٦).

قلت: ليس المقصود هنا الكلام على هذه الآية وتفسيرها، والكلام في معرفة حاصلة قبل الولادة أو نفيها، بل المقصود إثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة، وإذا كان من نفاة الأوَّل من يقول: إنَّ هذه ضرورية، فكيف بمن أثبت الثنتين، وهذه الأقوال التي ذكرها منها اثنان من جنس، وهو قول من يقول: ولدوا على ما سبق به القدر، أو على ذلك، وكانوا مفطورين عليه من حين الميثاق الأوَّل، منهم مُقِرٌّ طوعا وكرها. أو
٨/ ٤٥٣ اثنان من جنس، وهو قول من يقول: ولدوا/ قادرين على المعرفة، وقول من يقول: ولدوا قابلين لها وللتهود والتنصر، إما مع التساوي، وإما مع رجحان القبول للإسلام.

وأمَّا قول من يقول: ولدوا على فطرة الإسلام، أو على الإقرار بالصانع، وإن لم يكن ذلك وحده إيمانا، أو على المعرفة الأولى يوم أخذ الميثاق عليهم -فهذه الثلاثة لا منافاة بينها، بل يحصل بها المقصود.

والكتاب -والسنة- دلّ على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله، الذي هو معرفة الله والإقرار به، بمعنى أنَّ ذلك موجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها، إذا لم يحصل ما يعوقها، فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط، بل على انتفاء مانع.

ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لموجب الفطرة شرطا، بل ذكر ما يمنع موجبها، حيث قال: كلُّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم:٣٠-٣٢] فأخبر أن المشركين مفترقون.

ولهذا قال ﷺ في الحديث الصحيح: إنَّ الله يرضى لكم ثلاثا، أن تعبدوه لا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا/ ولا تفرَّقوا، وأن تناصحوا من ولاَّه ٨/ ٤٥٤
الله أمركم[1].

وقد قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِ﴾ [الشورى:١٣]، وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة:٢١٣].

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ۝ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ۝ فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون:٥١-٥٣].

وأصل الدين الذي فطر الله عليه عباده، كما قال: خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين، وحرّمَت عليهم ما أحللْت لهم، وأمرتهم أن يُشركوا بي ما لم أنزِّل به سلطانا. فهو يجمع أصلين:

أحدهما: عبادة الله وحده لا شريك له، وإنما يُعبد بما أحبه وأمر به، وهذا هو المقصود الذي خلق الله له الخلق، وضده الشرك والبدع.

---

(١) رواه الإمام مسلم (١٧١٥) عن أبي هريرة مرفوعاً ولفظه: أن الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، ويكره لكم..
لكن رواه الإمام مالك في الموطأ (١٧٩٦)، والإمام أحمد في المسند (٢/ ٣٦٠)، والبخاري في الأدب (٤٤٢)، وابن حبان في الصحيح (٣٣٨٨) (٤٥٦٠)، وأبو عوانة في المسند (٦٣٨٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧٤٩٣) بزيادة وأن تطيعوا من ولاه الله أمركم.

والثاني: حل الطيبات التي يستعان بها على المقصود، وهو الوسيلة. وضدها تحريم الحلال. والأوَّل كثير في النصارى، والثاني -وهو تحريم الطيبات- كثير في اليهود، وهما جميعا في المشركين. / ٨/ ٤٥٥

ولهذا ذم الله تعالى المشركين على هذين النوعين في غير موضع من كتابه، كسورة الأنعام والأعراف، يذكر فيها ذمهم على ما حرّموه من المطاعم والملابس وغير ذلك، وذمهم على ما ابتدعوه من العبادات التي لم يشرعها الله تعالى.

وفي الحديث: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»[1]. فنعبده وحده بفعل ما أحبه، ونستعين على ذلك بما أحلّه.

كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾ [المؤمنون: ٥١].

(١) علقه البخاري في الصحيح، ووصله في الأدب المفرد (٢٨٧)، والإمام أحمد (١/ ٢٣٦)، وعبد بن حميد (٥٦٩)، والطبراني في الكبير (١١٥٧١، ١١٥٧٢) من حديث ابن عباس مرفوعاً.
ورواه الإمام أحمد في الزهد (ص٣١٠) وابنه في زيادات الزهد (ص٢٨٩)، وعبدالرزاق في المصنف (١١/ ٢٩٢،١٩٤) من حديث الزهري عن عمر بن عبدالعزيز عن أبيه مرسلاً.
ورواه الطبراني في الأوسط (٧٣٥١) من حديث أبي هريرة مرفوعاً.
لكن رواه البيهقي في شعب الإيمان (٢٧٩١)، وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٢٠٣)، وابن عدي في الكامل (٢/ ٣٧٤)، والقضاعي في الشهاب (٩٧٧) من حديث ابن عمر أنه قيل: يا رسول الله: الوضوء من جر جديد مخمر أحب إليك أم الوضوء من المطاهر؟ قال: «لا بل من المطاهر إن دين الله الحنيفة السمحة».
ورواه عبدالرزاق في كتابه (٢٤٣) عن رجل عن محمد بن واسع مرسلاً.
والحديث حسن بإذن الله.

وهذا هو الدين الذي فطر الله عليه خلقه، فإنَّه محبوب لكلِّ أحد، فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذي تحبه القلوب، والنهي عن المنكر الذي تبغضه، وتحليل الطيّبات النافعة، وتحريم الخبائث الضارة.

وهذا الذي أخبر به النبي ﷺ من أنَّ كل مولود يولد على الفطرة، مما تقوم الأدلة العقلية على صدقه، كما أخبر الصادق المصدوق، وتبيّن أنَّ من خالف مدلول هذا الحديث فإنَّه مخطئ في ذلك.

وبيان ذلك من وجوه:

[الأدلة العقلية تدل على أن كل مولود يولد على الفطرة من وجوه]

[الوجه الأول]

أحدها: أن يُقال: لا ريب أنَّ الإنسان قد يحصل له تارة من/ الاعتقادات ٨/٤٥٦ والإرادات ما يكون حقا، وتارة ما يكون باطلا، فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق، وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل. والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب. والإرادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته، وهو جلب المنفعة له، وإلى ما لا يوافق مصلحته بل يضره.

فإنَّ الإنسان حسّاس متحرك بالإرادة. ولهذا قال ﷺ: أصدق الأسماء: الحارث وهمّام، وأحبها إلى الله: عبد الله وعبد الرحمن، وأقبحها: حرب ومرَّة[1]، فإن الإنسان لا بد له من حَرْثٍ وهو العمل والحركة الإرادية، ولا بدَّ له من أن يهم بالأمور: منها ما يهم

---

(١) رواه مسلم (٢١٣٢).

به ويفعله، ومنها ما يهم به ولا يفعله، فإن كان المراد موافقاً لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة، وإن كان مخالفاً لمصلحته كانت الإرادة سيئة مذمومة، كمن يريد ما يضرّ عقله ونفسه وبدنه.

وإذا كان الإنسان تارةً تكون تصديقاته وإراداته حسنة محمودة، وتارة تكون سيئة، فلا يخلو: إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة/ واحدة، بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجّح من نفسه، أو لا بدَّ أن تكون نفسه مرجّحة لأحد النوعين. ٨/٤٥٧

فإن كان الأوَّل، لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلاَّ بمرجّح منفصل عنه، ثـمَّ ذلك المرجّح المنفصل إذا قُدِّر مرجحان: أحدهما يرجّح الصدق الذي ينفعه، والآخر يرجّح الكذب الذي يضره، فإمَّا أن يتكافأ المرجّحان، أو يترجح أحدهما، فإن تكافأ المرجّحان لزم أن لا يحصل واحد منهما، وهو خلاف المعلوم بالضرورة، فإنّا نعلم أنَّه إذا عرض على كل أحد أن يصدق، وأن ينتفع، وأن يكذب ويتضرر، مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع. وإذا كان لا بدَّ من ترجيح لأحدهما فترجّح الكذب الضار -مع فرض تساوي المرجَّحيْن- أَوْلى بالامتناع من تكافيهما، فتعيّن أنَّه إذا تكافأ المرجّحان فلا بدَّ أن يترجح عنده الصدق والنفع، وهو المراد باعتقاد الحق وإرادة الخير.

فعُلم أنَّ في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق أو نقيضه؟ والثاني معلوم الفساد قطعاً، فتعين الأوَّل. وحينئذ فيجب أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به.

وأيضاً فإنَّه مع الإقرار به، إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدم محبته، والثاني معلوم الفساد. وإذا كان الأول أنفع له، كان في فطرته محبة ما ينفعه. / ٨/٤٥٨

وأيضاً فإنه إما أن تكون عبادته وحده لا شريك له أكمل للناس علماً وقصدا، أو الإشراك به. والثاني معلوم الفساد، فوجب أن يكون في فطرته مقتضٍ يقتضي توحيده.

وأيضاً فإمَّا أن يكون دين الإسلام مع غيره من الأديان متماثلين، أو الإسلام مرجوحاً أو راجحا. والأول والثاني باطلان باتفاق المسلمين، وبأدلة كثيرة، فوجب أن يكون في الفطرة مقتضٍ يقتضي خير الأمرين لها، وامتنع أن تكون نسبة الإسلام وسائر الملل إلى الفطرة واحدة، سواء كانت نسبة قدرة، أو نسبة قبول.

وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجح للحنيفية التي أصلها معرفة الصانع ومحبته، وإخلاص الدين له، فإمَّا أن يكون مع ذلك لا يوجد مقتضاها إلاَّ بسبب منفصل، مثل من يعلمه ويدعوه، أو يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل.

فإن كان الأول لزم أن يكون موجبها متوقفاً على مخاطَب منفصل دائما، فلا يحصل بدونه ألبتة. ثمَّ القول في حصول موجبها لذلك المخاطَب المنفصل، كالقول في الأول، وحينئذ فيلزم التسلسل في المخاطَبين، ووجود مخاطبين لا يتناهَوْن، وهم أيضا مُخاطَبُون، وهذا تسلسل في الفاعلين، وهو ممتنع.

وإن كان في المخاطَبين من حصل له بموجب الفطرة بلا مخاطِب منفصل، دلَّ على إمكان ذلك في الفطرة، فبطل هذا التقدير: وهو كون/ موجب الفطرة لا يحصل قطّ إلاَّ ٨/ ٤٥٩
لمخاطَب منفصل. وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطَب منفصل، عُلم أنَّ في الفطرة قوة تقتضي ذلك، وأن ذلك ليس موقوفاً على مخاطَب منفصل، لكن قد يكون لذلك المقتضي معارض مانع، وهذا هو الفطرة.

وهذا الدليل يقتضي أنَّه لا بدَّ في الفِطَر، ما يكون مستغنياً عن مخاطَب منفصل في حصول موجب الفطرة، لكن لا يقتضي أن كلَّ واحد كذلك، لكن إذا عُرف أنَّ ما جاز

على أحد الإنسانين يجوز على الآخر لتماثلهما في النوع، أمكن ذلك في حق كلِّ شخص، وهو المطلوب.

[الوجه الثاني]

الوجه الثاني: أن يقال: إذا ثبت أنَّ نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته، حصل المقصود بذلك، وإن لم تكن فطرة كلِّ أحد مستقلة بتحصيل ذلك، بل يحتاج كثير منهم

٨/ ٤٦٠ في حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة: كالتعليم والتخصيص. فإنَّ/ الله قد بعث الرسل، وأنزل الكتب، ودعوا الناس إلى موجب الفطرة: من معرفة الله وتوحيده، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة، وإلاَّ استجابت لله ورسله، لما فيها من المقتضي لذلك.

ومعلوم أنَّ قوله: كلُّ مولود يولد على الفطرة، ليس المراد به أنَّه حين ولدته أمه يكون عارفاً بالله موحّداً له؛ بحيث يعقل ذلك. فإنَّ الله يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل:٧٨].

ونحن نعلم بالاضطرار أنَّ الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك، وتستوجبه بحسبها. فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة، حصل من معرفتها بربها، ومحبتها له، ما يناسب ذلك. كما أنه وُلِدَ على أنَّه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه. وحينئذ فحصول موجب الفطرة، سواء توقّف على سبب، وذلك السبب موجود من خارج، أو لم يتوقف، على التقديرين يحصل المقصود. ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع، فلا يحصل مقصود الفطرة.

[الوجه الثالث]

الوجه الثالث: أن يقال: منَ المعلوم أنَّ النفوس إذا حصل لها معلِّم ومخصِّص، حصل لها من العلم والإرادة بحسب ذلك. ومن المعلوم أنَّ كلَّ نفس قابلة للعلم

وإرادة الحق. ومعلوم أنَّ مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة، لولا أنَّ في النفس قوة تقبل ذلك، وإلاَّ فلو علَّم البهائم والجمادات وحضّضها، لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم، والسبب في الموضعين واحد، فعُلم أنَّ ذلك لاختلاف القوابل.

ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن، ويتفاوتون في آثاره فيهم من العلم والحال، وهكذا في سائر الكلام. وإذا كان كذلك عُلم أنَّ في النفوس قوة تقتضي العلم والإرادة./ ٨/ ٤٦١

يبين ذلك أنَّ ذلك المرجّح إذا حصل من خارج، فمعلوم أنَّه نفسه لا يوجِب بنفسه حصول العلم والإرادة في النفس، إلاَّ بقوة منها تقبل ذلك، وتلك القوة لا تتوقف على أخرى، وإلاَّ لزم التسلسل الذي لا يتناهى بين طرفين متناهين، أو الدَّوْر القَبْلِي، وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء.

فهذا يدلُّ على أنَّ في النفس قوة ترجح الدِّين الحق على غيره. وحينئذ فالمخاطَبُ إنما عنده تنبيهها على ما لا تعلمه لتعلمه، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره، أو تحضيضها على ما لا تريده لتريده، ونحو ذلك.

وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر في النفس تقتضي تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها. واعتبار الإنسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك، فإنَّ ما يسمعه الإنسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله في قلبه. فعُلِم أنَّ الفطرة يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل، وأنَّه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك.

ومن المعلوم أنَّه إذا كان المقتضي لذلك قائماً في النفس وقُدِّر عدم المعارض، فالمقتضي السالم عن المعارض المقاوم يوجب مقتضاه، فعُلم أنَّ الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها من يفسدها كانت مُقِرَّةً بالصانع، عابدةً له.

فإن قيل: هذه الخواطر التي تخطر للإنسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض، بحسب ما يتفق من الأسباب، كما أنَّ بعض الناس يحصل له/ من يخاطبه دون بعض، ٨/ ٤٦٢ فليسوا مشتركين في أسباب الخواطر والخطاب.

قيل: إذا لم تكن الخواطر متوقفة على مخاطَب من خارج، كانت الفطرة الإنسانية هي المقتضية لذلك، وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله من إلهام مَلَكٍ أو غيره، لكن المقصود أنَّه لا يحصل لها ذلك بواسطة تعلّم إنسان ودعائه. وهذا هو المقصود بيانه من كونها وُلِدَت على الفطرة، ليس المراد أنَّه يجب وجود الهُدى لكلِّ إنسان، فإنَّ هذا خلاف الواقع. والحديث قد بيَّن أنَّ المولود يعرض له من يغيِّر فطرته.

[الوجه الرابع]

الوجه الرابع: أن يقال: هب أنَّه لا بد من الداعي المعلِّم من خارج، لكن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل في الاعتقادات والإرادات، وهذا كافٍ في كونها وُلِدت على الفطرة.

[الوجه الخامس]

الوجه الخامس: أن يقال: المقصود أنَّه إذا لم يحصل المفسد الخارج ولا المصلح الخارج، كانت الفطرة مقتضية للصلاح، لأنَّ المقتضي فيها للعلم والإرادة النافعة قائم، والمانع زائل، إذ ليس في الفطرة نفسها مانع من ذلك، ومع وجود المقتضي السالم عن المعارض المقاوم، يجب وجود مقتضاه.

والأوَّل استدلال بوقوع الإقرار بدون سبب منفصل على وجود المقتضي التام في الفطرة، وهذا استدلال بوجود المقتضي التام على حصول مقتضاه.

وليس المقصود هنا أنَّ المقتضي التام يجب وجوده لكلِّ أحد، فإنَّ هذا/ ممتنع، بل أن ٨/ ٤٦٣
الفطرة تقتضي وجوده، كما تقتضي فطرة الصبيّ شرب لبن أمِّه، فلو لم يعرض لـه مـانع للزم وجود الشرب. لكن قد يعرض له مرض فيه أو في أمه أو غير ذلك، يوجب نفوره عن شرب لبنها. وحب العبد لربه هو مفطور فيه، أعظم مما فطر فيه حبه للبن أُمه.

قـال الله تعـالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة:٢٠٠]، فلو لم يكـن المقتـضي التـام ممكـن وجـوده في الفطـرة، لم يحـصل موجبها إلاَّ بمرجّح من خارج، وهو خلاف الواقع، ولأنهـا إذا خلـت عـن الأسـباب الخارجة، لم يكن بد من وجود صلاحها أو فسادها، والثاني ممتنع، فتعَيَّن الأوَّل

[الوجه السادس]

الوجه السادس: أنَّ الـسبب الـذي في الفطـرة: إمَّـا أن يكـون مـستلزماً للمعرفـة والمحبة، وإمَّا أن يكون مقتضيا لها بدون استلزام، وعلى التقديرين يحصل المقصود.

[الوجه السابع]

الوجه السابع: أنَّ النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة، بل هذا الخلو ممتنـع فيهـا. فإنَّ الشعور والإرادة من لـوازم حقيقتهـا، ولا يتـصور أن تكـون الـنفس إلاَّ شـاعرةً مريدةً، ولا يجوز أن يقال: إنها قد تخلـو في حـق الخـالق تعـالى عـن الـشعور بوجـوده وعدمه، وعن محبته وعدم محبته. وحينئذ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها، ولو لم يكن لها معارض، بل هذا باطل. / ٨/ ٤٦٤

وذلك أنَّ النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها، لا يُتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة.

ولهذا قال رسول الله ﷺ: «أصدق الأسماء الحارث وهمَّام»، وهي حيوان، وكل حيوان متحرك بالإرادة، فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك فلا بدَّ لكل مريد من مراد، والمراد إما أن يكون مراداً لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بدَّ أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها، فإنَّ هذا تسلسل في العلل الغائية، وهو ممتنع، كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية، بل أَوْلى.

وإذا كان لا بدَّ للإنسان من مراد لنفسه، فهذا هو الإله الذي يألهه القلب. فإذاً لا بد لكل عبد من إله. فعُلم أنَّ العبد مفطور على أن يحب إلهه.

ومن الممتنع أن يكون مفطوراً على أن يأله غير الله لوجوه:

منها: أن هذا خلاف الواقع.

ومنها: أنَّه ليس هذا المخلوق، بأن يكون إلها لكل الخلق، بأَوْلى من هذا.

ومنها: أنَّ المشركين لم يتفقوا على إله واحد، بل عبد كل قوم ما استحسنوه.

ومنها: أنَّ ذلك المخلوق أن كان ميتاً فالحي اكمل من الميت، فيمتنع أن يكون الناس مفطورين على عبادة ميت، وإن كان حياً فهو أيضاً مريد، فله إله يإلهه، فلو كان هذا يإله هذا، وهذا يأله هذا، لزم الدَوْر الممتنع، أو التسلسل الممتنع، فلا بدَّ لهم كلهم من
٨/ ٤٦٥ إله يألهونه./

فإن قلت: ما ذكرته يستلزم أنَّه لا بدَّ لكل حي من إله، أو لكل إنسان من إله، لكن لم لا يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه، لا مألوهاً معينا، وجنس المراد لا مراداً معينا؟

قيل: هذا ممتنع، فإنَّ المراد إما أن يُراد لنوعه أو لعينه، فالأول مثلُ كَوْن العطشان يريدُ ماءً، والسغبان[1] يريد طعاماً، فإرادته هنا لم تتعلق بشيء معين، فإذا حصل عين من النوع حصل مقصوده.

والمراد لذاته لا يكون نوعاً، لأن أحد المعنيين ليس هو الآخر، فلو كان هذا مراداً لذاته، للزم أن لا يكون الآخر مراداً لذاته، وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما، لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مراداً لذاته، وإذا لم يكن مراداً لذاته، لزم أن يكون ما يختص به كل منهما ليس مرادا لذاته.

والكلي لا وجود له في الأعيان إلاَّ معينا، فإذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته، لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو لذاته، فلا يكون فيها ما يجب أن يألهه أحد، فضلاً عما يجب أن يألهه كل أحد.

فتبين أنَّه لا بدَّ من إله معين، هو المحبوب لذاته من كلِّ حي، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله، فلزم أنْ يكون هو الله، وعُلم أنَّه لو كان فيهما آلهة إلاَّ الله لفسدتا، وأن كل مولود ولد على محبة هذا الإله، ومحبته/ ستلزمة لمعرفته، فعُلم أنَّ كل مولود ولد على ٨/ ٤٦٦
محبته ومعرفته، وهو المطلوب.

وهذا الدليل يصلح أن يكون مستقلا، وهذا بخلاف ما يراد جنسه، كالطعام والشراب، فإنه ليس في ذلك ما هو مراد لذاته، بل المراد دفع ألم الجوع والعطش، أو طلب لذة الأكل والشرب. وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب، لا يتوقف على معين بخلاف ما هو مراد ومحبوب لذاته، فإنَّه لا يكون إلاَّ معينا.

(١) والسغبان: كذا في (س) وهو الجائع. وفي (ت) كتب في الأصل: الشبعان ثم ضرب عليها وكتب في الهامش: الجيعان (رشاد).

[الوجه الثامن]

الوجه الثامن: أن يقال: اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به، بل مع بغض له ونفور عنه واستكبار. والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والإرادة، لكن بلا علم، بل مع ضلال وجهل. ولهذا قال النبي ﷺ: «اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون» رواه الترمذي وصححه[1].

وأمرنا الله أن نقول في صلاتنا: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة:٦، ٧]. آمين. فإن النعمة المطلقة لا تحصل إلاَّ بمعرفة الحق وأتّباعه، وإذا كان كذلك، والإنسان يحتاج إلى هذا وهذا، ففطرته السليمة: إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به، أو للعمل به دون معرفته، أوْ لهما، أو لا لواحدٍ منهما. / ٨/ ٤٦٧

فإن كان الرابع: فيلزم أن يستوي عندها الصدق والكذب، والاعتقاد المطابق والفاسد، وإرادة ما ينفعها وإرادة ما يضرها، وهذا خلاف ما يُعلم بالحس الباطن والظاهر وبالضرورة.

وان كان الثالث: فيلزم أن يستوي عندها مع العمل أن تعلم وأن تجهل، وأن تهتدي وأن تضل، وأن لا يكون فيها مع استواء الدواعي الظاهرة ميل إلى أحدهما، وهو أيضاً خلاف المعلوم بالحس والضرورة.

وان كان الثاني: فيلزم أن يستوي عندها إرادة الخير النافع والشر الضار دائما، إذا استوت الدواعي الخارجة. وهو أيضاً خلاف الحس الباطن والظاهر، وخلاف الضرورة. فتبيَّن أنَّه لا يستوي عندها هذان، بل يترجح عندها هذا وهذا جميعا.

---

(١) سبق الحديث في (١/ ١٦٦).

وحينئذ فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية، فعلى المجوسة أَوْلى، ويلزم أن تكون مفطورة على الحنيفية المتضمنة لمعرفة الحق والعمل به، وهو المطلوب.

فصل

[فصل في قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾]

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، وللناس في هذه العبادة التي خلقوا لها قولان:

أحدهما: أنها وقعت منهم. ثم هؤلاء منهم من يقول: جميعهم خُلقوا لها. ومنهم من يقول: إنما خُلق لها بعضهم. / ٨/ ٤٦٨

والقول الثاني: أنهم كلهم خُلقوا لها، ومع ذلك فلم تقع إلاَّ من بعضهم. وهؤلاء حزبان:

حزب يقولون: أنَّ الله لم يشأ إلاَّ العبادة، لكنهم فعلوا ما لا يشاؤه بغير قدرته ولا مشيئته، وهم القدرية المنكرون لعموم قدرته ومشيئته وخلقه.

والثاني يقولون: بل كلُّ ما وقع فهو بمشيئته وقدرته وخلقه، لكن هو لا يحبُّ إلاَّ العبادة التي خلقهم لها، ولا يأمر إلاَّ بذلك، فمنهم من أعانه ففعل المأمور به، ومنهم من لم يفعله.

واللام عند هؤلاء كاللام في قوله: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة:١٨٥]، وفي قوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۗ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج:٣٤].

وقوله تعالى: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:٢١] على قول الأكثرين، الذين يجعلون «لعلَّ» متعلقة بقوله: «خلقكم» كما قال ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]. / ٨/ ٤٦٩

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمۡ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [الحج:٣٧]..

وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطلاق:١٢]، وقوله: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلۡكَعۡبَةَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ قِيَٰمٗا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ وَٱلۡهَدۡيَ وَٱلۡقَلَٰٓئِدَۚ ذَٰلِكَ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة:٩٧]، وقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء:٦٤].

ومنه قوله: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [المائدة:٦]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَيَتُوبَ عَلَيۡكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمٗا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾ [النساء:٢٦-٢٨]، ونحو ذلك مما فيه: أن الله يفعل فعلا لغاية يحبها ويرضاها، ويأمر بها عباده، وإذا حصلت لهم كان فيها نجاتهم وسعادتهم، ثم منهم من يعينه على فعلها، ومنهم من لا يفعلها، فإنَّ هذا قد أشكل على طائفة من الناس، وقالوا: كيف يَفعل فعلاً لغاية مع علمه أنها لا تحصل؟/ ٨/ ٤٧٠

فيُقال: الغاية التي يُراد الفعل لها هي غاية مرادة للفاعل، ومراد الفاعل نوعان: فإنه تارةً يفعل فعلا ليحصل بفعله مراده، فهذا لا يفعله، وهو يعلم أنَّه لا يكون. والله تعالى يفعل ما يريد، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولكن الله يفعل ما يريد.

وتارةً يريد من غيره أن يفعل فعلاً باختياره، لينتفع ذلك الفاعل بفعله، ويكون ذلك محبوباً للفاعل الأوَّل، كمن يبني مسجداً ليصلي فيه الناس، ويعطيهم مالاً ليحجُّوا به ويجاهدوا به، وسلاحا ليجاهدوا به، ويأمرهم بالمعروف ليفعلوه، وينهاهم عن المنكر ليتركوه، وهم إذا فعلوا ما أراده لهم ومنهم، كان صلاحاً لهم، وكان ذلك محبوباً له، وإن لم يفعلوا ذلك، لم يكن صلاحاً لهم ولا حصل محبوبه منهم. ثمَّ هذا قد لا يكون قادراً على فعل ما أُمروا به اختيارا.

ولهذا زعمت القدرية النافية أنَّ الرب ليس قادراً على هدى العباد، وهو خطأ عند أهل السنة، وقد يكون قادرا، فإنه سبحانه لو شاء لآتى كل نفس هداها: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس:٩٩].

لكن المخلوق قد يعين بعض من أمره لمصلحة له في إعانته، ولا يعين آخر، والرب تعالى قد يعِين المؤمنين فيفعلوا ما أُمروا به، وأحبه الله منهم، ولا يعِين آخرين، لما له في ذلك من الحكمة، فإنَّ الفعل لا يوجد إلاَّ بلوازمه وانتفاء أضداده. / ٨/ ٤٧١

وقد يكون في وجود ذلك فوات حكمة له، هي أحب إليه من طاعة أولئك، أو وجود شيء دفعه أحب إليه من حصول معصية أولئك.

وحينئذ فإذا أمر العباد ونهاهم، ليطيعوه ويعبدوه، ويفعلوا ما أحبه، وينالوا كمالهم الذي هو غايتهم التي خلقوا لها، جاز أن يُقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء:٦٤].

وأن يُقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

وأن يُقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء:٢٦].

وأن يُقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة:٦] ونحو ذلك.

وإن كان هو لم يخلق ما أمر به، وإذا خلقهم خلق لهم ما ينتفعون به، ليعبدوه ويطيعوه، ويشكروه ويذكروه، ويبلغوا الغاية المحمودة في حقهم، التي يحبها ويرضاها لهم -صحَّ أن يُقال: إنما خلقهم ليعبدوه، وإن كان هو لم يخلق لكل منهم ما به يصير عابداً له، كما جاز أن يُقال: إنما بنيت المسجد ليصلوا فيه، وإنما أعطيتهم المال ليحجّوا ويجاهدوا ونحو ذلك، فإنَّه ليس من شرط من فعل فعلاً لغاية يفعلها غيره، أن يكون هو فاعلاً لتلك الغاية.

٨/ ٤٧٢ ثم إذا عُلم أنَّ كثيرا من هؤلاء لا يصلي ولا يحج ولا يجاهد، وأن من/ يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر لا يطيعه، لم يمنع ذلك أن يفعل ما يفعل، ويأمر بما يأمر به، لأنَّ نفس ذلك الفعل وذلك الأمر مصلحة له، وهذا موجود في المخلوق والخالق، فإنَّ المخلوق -كالرسول وغيره- يأمر وينهى، وإن كان يعلم أنَّه لا يُطاع، لأنَّ نفس أمره لهم، له فيه مصلحة ومنفعة وثواب، وفيه حكمة في حق المأمور والمنهي.

وكذلك يفعل ما يفعل لمصالح الناس، وإن علم أنهم لا يفعلون ذلك، إذا كان له في ذلك أجر ومثوبة ومصالح أخرى، فإنَّه إذا كان بعض الناس يصلّي في المسجد، وبعضهم لا يصلي فيه، قامت حجته على من لم يصل واستحقَّ العقوبة، وكان قد أزاح عن نفسه العلة، بأن يُقال: لم يبن لهم مسجداً يصلون فيه.

والخالق تعالى أرسل الرسل، وأنزل الكتب، وأنذر العباد، وأزاح عللهم، وفعل بهم من الأسباب التي بها يتمكنون من الطاعة، أعظم مما يفعله كل آمرٍ غيره بالمأمورين، فليس أحد أزاح علل المأمورين أعظم من الله، فلا تقوم حجة آمر على مأمور، إلاَّ

وحجة الله على عباده أقوم، ولا يستحق مأمور من آمره ذمّاً ولا عقاباً لمعصيته إلاَّ واستحقاق عصاة الله لأمره أعظم استحقاقاً وذمّاً ولا عقاباً لمعصيته إلا واستحقاق عصاة الله لأمره أعظم استحقاقاً وذمّاً، ولا أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين، ولا يُيسر أمرٌ على مأموريه ويرفع عنهم ما لا يطيقونه، إلاَّ والله تعالى أعظم تيسيراً على مأموريه(١) وأعظم رفعاً لما لا يطيقونه عنهم./ ٨/ ٤٧٣

وكل من تدبّر الشرائع، لا سيما شريعة محمد ﷺ، وجد هذا فيها أظهر من الشمس. ولهذا قال في آية الصيام: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

وقال في آية الطهارة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة:٦].

وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨].

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: إنما بعثتم ميسِّرين ولم تبعثوا معسِّرين(٢).

وهو سبحانه يُسقط الواجبات إذا خشي المريض زيادة في المرض أو تأخر البرء، فيسقط القيام في الصلاة، والصيام في شهره، والطهارة بالماء كذلك، بل المسافر مع تمكنه من الصيام أسقطه عنه في شهره، وقال: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]./ ٨/ ٤٧٤

والشريعة طافحة بهذا وأمثاله، وهو سبحانه مع ذلك هو ربُّ كل شيء ومليكه وخالقه، فلا يكون شيء إلاَّ بمشيئته وقدرته، وهو سبحانه محسن متفضل إلى من أمرهم

---

(١) س: على مأمور به يرفع عنهم ما لا يطيقونه إلا والله أعظم تيسيراً على مأمور به (رشاد).

(٢) رواه البخاري (٢١٧) (٥٧٧٧) عن أبي هريرة.

ونهاهم بقدر زائد لا يقدر عليه، ولا يفعله غيره، وهو أن جعلهم مؤمنين مسلمين مطيعين، وهذا لا يقدر عليه غيره من الآمرين الناهين، وهو في ذلك محسن إليهم منعم عليهم نعمة ثانية، غير نعمته بالإرسال والبيان والإنذار، فهذه نعمة يختصون بها غير النعمة المشتركة.

وأما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما أنعم به على المؤمنين، ومن لم ينعم ويحسن بمثل ذلك، لم يكن قد أساء وظلم مع الإقدار والتمكين وإزاحة العلل، إذا كان له في ترك ذلك حكمة بالغة، لو فعل بهم مثلما فعل بالأولين، بطلت تلك الحكمة التي هي أعظم من طاعتهم، وحصلت مفسدة أعظم من مفسدة معصيتهم. فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم، ومن وجه له في ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هي ومساواتهم بأولئك، فتقتضي الحكمة ترجيح خير الخيرين، بتفويت أدناهما، ودفع شرِّ الشرين بالتزام أدناهما.

وقول القائل: كيف يفعل فعلاً لغاية مع علمه أنَّها لا تحصل؟

٨/ ٤٧٥ جوابه: أنَّ ذلك إنما يمتنع إذا كان ليس مراده إلاَّ تلك الغاية فقط،/ فإذا لم تحصل لم يحصل ما أراده، ومن فعل شيئاً لأجل مراد يعلم أنَّه لا يحصل كان ممتنعا.

وبهذا يبطل قول القدرية الذين يقولون: لم يرد إلاَّ المأمور، وما سواه واقع بغير مراده، وقد خلق الخلق لذلك المراد بعينه، مع علمه أنه لا يكون، وهذا تناقض. ويقولون: يشاء ما لا يكون، ويكون ما لا يشاء.

وأما أهل السنة الذين يقولون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنَّه لا يقع إلاَّ ما شاءه، وإن وقع ما لم يحبه ويأمر به، فلحكمة له في ذلك باعتبارها خلقه، ولولا الغاية التي يريدها به لم يخلقه، فلا إشكال على قولهم.

وإذا عُلم أنَّ الرب له مراد بها أمره، وله مراد بها خلقه، فإذا لم يحصل ما أمر به فقد حصل ما خلقه، فما حصل إلاَّ مراده، وهو لم يخلق ذلك المعيّن الذي أمر به، لئلاَّ يستلزم عدم مرادٍ أحب إليه منه وهو ما خلقه، قد يكون ذلك المأمور يستلزم تفويت مأمور آخر هو أحب إليه منه.

مثاله أن فرعون لو أطاع لم يحصل ما حصل من الآيات العظيمة، التي حصل بها من المأمور ما هو أعظم من إيمان فرعون. وصناديد قريش لو أطاعوا لم يحصل ما حصل من ظهور آيات الرسول، ومعجزة القرآن،/ وجهاد المؤمنين الذي حصل به من طاعة الله ٨/ ٤٧٦
ومحبوبه ما هو أعظم عنده من إيمان صناديد قريش.

وعلى هذا فيجوز أن يُقال: إن الله إنما خلق الجن والإنس ليعبدوه، فإنَّ هذا هو الغاية التي أرادها منهم بأمره، وبها يحصل محبوبه، وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم، وإن كان منهم من لم يعبده، ولم يجعله عابداً له، إذ كان في ذلك الجعل تفويت محبوبات أُخر، هي أحب إليه من عبادة أولئك، وحصول مفاسد أُخر، هي أبغض إليه من معصية أولئك.

ويجوز أيضاً أن يُقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود:١١٩]، فإنه أراد بخلقهم ما هم صائرون إليه من الرحمة والاختلاف. ففي تلك الآية ذكر الغاية التي أُمِروا بها، وهنا ذكر الغاية التي إليها يصيرون، وكلاهما مرادة له، تلك مرادة بأمره، والموجود منها مراد بخلقه وأمره. وهذه مرادة بخلقه، والمأمور منها مراد بخلقه وأمره.

وهذا معنى ما يروى عن علي بن أبي طالب ﷺ في قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]
قال: معناه إلا لآمرهم أن يعبدوني/ وأدعوهم إلى عبادتي. واعتمد الزجّاج هذا ٨/ ٤٧٧

القول[1]، فرواه ابن أبي نجيح عن مجاهد[2]: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦] قال: لآمرهم وأنهاهم. وروى سليمان بن عامر عن الربيع بن أنس، قال: ما خلقتهما إلاَّ للعبادة[3].

وأما من قال: المراد: المؤمنون، فروى ابن مصلح عن الضحاك في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ قال: هي خاص للمؤمنين[4].

وأما من قال: كلهم وقعت منهم العبادة التي خلقوا لها. فروى الوالبي عن ابن عباس: إلاَّ ليعبدون: إلا ليُقروا لي بالعبودية طوعاً وكرها[5].

وقال السُّدِّي: خلقهم للعبادة، فمن العبادة عبادة تنفع، ومن العبادة عبادة لا تنفع: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان:٢٥]: هذا منهم عبادة، وليس
٨/ ٤٧٨ تَنْفَعهم مع شركهم[6]./

وروى ابن أبي زائدة، عن ابن جريج في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ قال: إلا ليعرفون.

روى هذه الأقوال ابن أبي حاتم بأسانيده إلاَّ قول علي.

---

(١) قال ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير في علم التفسير في تفسيره لهذه الآية (٨/ ٤٢) ط. المكتب الإسلامي، دمشق، (١٣٨٧/ ١٩٦٧): «واختلفوا في هذه الآية على أربعة أقوال: أحدها: إلا لآمرهم أن يعبدوني، قاله علي بن أبي طالب، واختاره الزجّاج» (رشاد).

(٢) ذكر ذلك أيضاً ابن الجوزي في زاد المسير (٨/ ٤٢) والقرطبي في التفسير الجامع (١٧/ ٥٥).

(٣) ذكره ابن كثير (٤/ ٢٥٠).

(٤) ذكره ابن كثير (٤/ ٢٥٠)، ويروى نحو ذلك عن ابن المسيب وبعض أهل اللغة.

(٥) رواه الطبري (٢٧/ ١٢).

(٦) ذكره ابن كثير (٤/ ٢٥٠).

وذكر الثعلبي عن مجاهد: إلاَّ ليعرفون. قال: ولقد أحسن في هذا القول، لأنه لو لم يخلقهم لما عُرِف وجوده وتوحيده. ودليل هذا التأويل قوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف:٨٧] الآيات، قال: وروى حبَّان عن الكلبي: إلاَّ ليوحّدون، فأما المؤمن فيوحّده في الشدة والرخاء، وأما الكافر فيوحده في الشدة والبلاء دون النعمة والرخاء. بيانه: قوله ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [العنكبوت:٦٥] فعلى هذه الأقوال أنَّ جميع الإنس والجن عبدوه وعرفوه ووحّدوه، وأقرُّوا له بالعبودية طوعاً وكرها.

والأولون لا ينكرون ما أثبته هؤلاء، لكن يقولون: ليست هذه هي العبادة التي خلقوا لها، وإن كان قد وُجد من جميعهم معرفة به، وإقرار به، وعبودية له طوعاً وكرها.

وهذا يبين أنَّ جميع الإنس والجن مقرُّون بالخالق معترفون به مقرُّون بعبوديته طوعاً وكرها، وذلك يقتضي أنَّ هذه المعرفة من لوازم نشأتهم، وأنه لم ينفك عنها أحد منهم، مع العلم بأنَّ النظر المعيّن الذي يوجبه الجهمية/ والمعتزلة لا يعرفه أكثرهم. فعُلم ٨/ ٤٧٩ بذلك ثبوت المعرفة والإقرار بدون هذا النظر.

وقد روى ابن جريج عن زيد بن أسلم: إلاَّ ليعبدون قال: جَبَلَهم على الشقاء والسعادة[1].

وكذلك عن وهب بن منبّه: ﴿إلا لِيَعْبُدُونِ﴾ قال: جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية، ذكرهما ابن أبي حاتم[2].

---

(١) الطبري (٢٧/ ١١)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (٦/ ١١٦) لابن المنذر، وعزاه ابن تيمية في المجموع (٨/ ٤٥) لابن أبي حاتم.

(٢) ذكره ابن تيمية في المجموع (٨/ ٤٥) وعزاه لابن أبي حاتم.

وعلى هذا فيكون المراد بالعبادة دخولهم تحت قضائه وقدره، ونفوذ مشيئته فيهم. وقد فُسّر بهذا ما رواه الوالبي عن ابن عباس حيث قال: إلاَّ ليقروا بالعبودية طوعاً وكرها[1].

قال الثعلبي: «**فإن قيل: كيف كفروا، وقد خلقهم للإقرار بربوبيته والتذلل لأمره ومشيئته؟ قيل: إنهم قد تذللوا لقضائه الذي قضاه عليهم، لأنَّ قضاءه جارٍ عليهم، لا يقدرون على الامتناع منه إذا نزل بهم، وإنما خالفه من كفر به في العمل بما أُمر به، فأمَّا التذلل لقضائه فإنَّه غير ممتنع منه**».

قلت: وهذا المعنى -وإن كان في نفسه صحيحاً، وقد نازعت القدرية في بعضه-
٤٨٠/٨ فليس هو المراد بالآية. فإنَّ جميع المخلوقات -حتى البهائم والجمادات- بهذه المنزلة./

وأيضا فالعبادة المذكورة في عامة المواضع في القرآن لا يُراد بها هذا المعنى.

وأيضاً فإن قوله: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات:٥٦-٥٨]، دليل على أنه خلقهم ليعبدوه، لا ليرزقوا ويطعموا، بل هو المُطْعِم الرازق، وإطعامه لهم ورزقه إياهم، هو من جُملة تدبيرهم وتصريفهم، الذي قد جعله أهل هذا القول عبادةً له، فتكون العبادة التي خُلِقوا لها كونهم مرزوقين مدبَّرين، وهذا باطل.

وأيضا: فقوله ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ يقتضي فعلاً يفعلونه هم. وكونه يربُّهم ويخلقهم، ليس فيه إلاَّ فعله فقط، ليس في ذلك فعل لهم.

---

(١) الطبري (٢٧/ ١١)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (٦/ ١١٦) لابن أبي حاتم.

ويلي هذا القول في الضعف قول من يقول: إنهم كلهم عبدوه، أو أنَّ الآية خاصة. فإنَّ هذه أقوال ضعيفة، كما أنَّ قول القدرية الذين يقولون: إنَّه ما كان منهم كان بغير مشيئته وقدرته وإنه لم يشأ إلاَّ العبادة فقط، وما كان غير ذلك فإنه حاصل بغير مشيئته وقدرته- قول ضعيف.

والناس لما خاضوا في القدر صارت الأقوال المتقابلة تكثر فيه، وفي تفسير القرآن بغير المراد، وهو مما نهى عنه النبي ﷺ حيث خرج عليهم وهم يتنازعون في القدر: هذا يقول: ألم يقل الله كذا؟، وهذا يقول: ألم يقل الله كذا؟ فقال: «أبهذا أمرتم؟ أم إلى هذا دعيتم؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض»[1]. / ٨/ ٤٨١

والمقصود هنا أنه من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والإنس معترفون بالخالق مقرّون به، مع أنَّ جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلاء، فعُلِم أنَّ أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقرٌّ في قلوب جميع الأنس والجن، وأنَّه من لوازم خلقهم، ضروري فيهم، وإنْ قُدِّر أنه حصل بسبب، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم، وذلك ضروري فيهم.

وهذا هو الإقرار والشهادة المذكورة في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٢،١٧٣].

---

(١) سبق الحديث في (١/ ٤٩).

فإن هذه الآية فيها قولان: من الناس من يقول: هذا الإشهاد كان لما استُخرِجُوا من صلب آدم، كما نُقل ذلك عن طائفة من السلف، ورواه بعضهم مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وقد ذكره الحاكم، لكن رفعه ضعيف[1]./ ٨/ ٤٨٢

وإنما المرفوع الذي في السنن، كأبي داود، والترمذي، و موطأ مالك، من حديث أبي هريرة[2] ومن حديث عمر[3]: هو أنهم استخرجهم، ليس في هذه الكتب أنهم نطقوا ولا تكلموا. / ٨/ ٤٨٣

ولكن في حديث أبي هريرة أنَّه أراهم آدم. وفي حديث عمر وغيره أنه قال: هؤلاء لِلْجَنة وهؤلاء للنار. ففيها إثبات القدر وأنَّ الله علم ما سيكون قبل أن يكون، وعلم الشقي والسعيد من ذرية آدم، وسواء كان ما استخرجه فرآه آدم هي أمثالهم أو أعيانهم.

فأمَّا نطقهم فليس في شيء من الأحاديث المرفوعة الثابتة، ولا يدل عليه القرآن، فإن القرآن يقول فيه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف:١٧٢] فَذِكْر الأخذ من ظهور بني آدم -لا من نفس آدم- وذرياتهم يتناول كلّ

---

(١) رواه الإمام أحمد (١/ ٢٧٢)، والنسائي في الكبرى (١١٩١)، وابن جرير (٩/ ١١١)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٨٥٢٩)، والحاكم (٢/ ٥٤٤)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٤٤١) والحديث النسائي وابن كثير وغيرهم ورجحوا وقفه على ابن عباس وصحح رفعه الشيخ أحمد شاكر رحمه الله.

(٢) حديث أبي هريرة رواه الترمذي (٣٠٧٦)، ولفظه: «لما خلق الله آدم مسح ظهره..» والحديث صحيح.

(٣) رواه أبوداود (٤٧٠٣)، والترمذي (٣٠٧٥)، والنسائي في الكبرى (١١١٩٠)، وأحمد (١/ ٣٩٩)، ومالك في الموطأ (٢/ ٨٩٨، ٨٩٩)، والبخاري في التاريخ (٨/ ٩٦)، وابن جرير في تفسيره (٩/)، وابن أبي حاتم ( )، وابن حبان (٦١٦٦)، والحاكم (١/ ٢٧) (٢/ ٥٤٤، ٣٢٤)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٥٤٤)، والآجري في الشريعة (٣٢٤) والحديث صححه الشيخ ناصر رحمه الله إلا جملة مسح الظهر.

من ولده، وإن كان كثيرا، كما قال في تمام الآية: ﴿أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الأعراف:١٧٣].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٣٣ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ﴾ [آل عمران:٣٣،٣٤]وقال: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ [الإسراء:٣] وقال: ﴿ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الأنعام:٨٤] إلى قوله: ﴿وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ﴾ [الأنعام:٨٥]فاسم الذرية يتناول الكبار. / ٨/ ٤٨٤

وقوله: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف:١٧٢]، فشهادة المرء على نفسه في القرآن يراد بها: إقراره. فمن أقرَّ بحق عليه فقد شهد به على نفسه.

قال تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء:١٣٥]، وهذا مما احتج به الفقهاء على قبول الإقرار.

وفي حديث ماعز بن مالك: فلما شهد على نفسه أربع مرات رجمه رسول الله ﷺ[1]، أي أقرّ أربع مرات.

ومنه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة:١٧] فإنهم كانوا مقرّين بما هو كفر، فكان ذلك شهادتهم على أنفسهم.

وقال تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُواْ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام:١٣٠]، فشهادتهم على أنفسهم هو إقرارهم، وهو إذاً الشهادة على أنفسهم. / ٨/ ٤٨٥

---

(١) الترمذي (١٤٢٨)، وابن ماجه (٢٥٥٤) والحديث صحيح.

ولفظ شهد فلان وأشهدته: يراد به تحمّل الشهادة، ويراد به أداؤها. فالأول كقوله: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٍ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق:٢]. والثاني كقوله: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ﴾ [المائدة:٨].

وقوله: ﴿وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الأعراف:١٧٢] من هذا الثاني، ليس المراد أنَّه جعلهم يتحملون شهادة على أنفسهم يؤدونها في وقت آخر، فإنَّه سبحانه في مثل ذلك إنما يُشهد على الرجل غيرَه.

كما في قصة آدم لما أشهد عليه الملائكة، وكما في شهادة الملائكة وشهادة الجوارح على أصحابها، ولما ظنَّ بعض المفسرين هذا قال: المراد أشهد بعضهم على بعض.

لكن هذا اللفظ حيث جاء في القرآن، إنما يراد به شهادة الرجل على نفسه، بمعنى أداء الشهادة على نفسه، وهو إقراره على نفسه، فالشهادة هنا خبر.

وقولهم: ﴿بَلَىٰ شَهِدۡنَآ﴾ هو إقرارهم بأنَّه ربهم، ومن أخبر بأمر عن نفسه فقد شهد به على نفسه. ولهذا قال في الآية: ﴿وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف:١٧٢] فقولهم: بلى، معناه: أنت ربنا. وهذا إقرار منهم بربوبيته لهم، وهذا الإقرار ٨/ ٤٨٦ هو/ شهادة على أنفسهم، أي إنطاقهم بالإقرار بربوبيته، وجعلهم شهداء على أنفسهم بما أقروا به من ربوبيته.

وقوله: «أَشۡهَدَهُمۡ» يقتضي أنه هو الذي جعلهم شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم، وهذا الإشهاد مَقْرُونٌ بأخذهم من ظهور آبائهم، وهذا الأخذ المعلوم المشهود الذي لا ريب فيه هو أخذ المنيّ من أصلاب الآباء ونزوله في أرحام الأمهات. لكن لم يذكر هنا الأمهات لقوله فيما بعد: ﴿أَوۡ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشۡرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبۡلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةٗ مِّنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ [الأعراف:١٧٣] وهم كانوا متّبعين لدين آبائهم، لا لدين الأمهات، كما قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ﴾ [الزخرف:٢٢].

ولهذا قال: ﴿قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزخرف:٢٤] فهو يقول: اذكر حين أُخِذوا من أصلاب الآباء فخُلِقوا حين وُلِدوا على الفطرة مقرّين بالخالق شاهدين على أنفسهم بأن الله ربهم، فهذا الإقرار حجة لله عليهم يوم القيامة، فهو يذكر أخذه لهم، وإشهاده إياهم على أنفسهم، إذ كان سبحانه خلق فسوَّى، وقدَّر فهدى.

فالأخذ يتضمن خلقهم، والإشهاد يتضمن هداه لهم إلى هذا الإقرار، فإنه قال: ﴿أَشْهَدَهُمْ﴾ أي جعلهم شاهدين. وقد ذكرنا أن الإشهاد يراد به تحميل الشهادة، كقوله: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:٢] أي احملوا هذه الشهادة على هؤلاء المشهود عليهم. / ٨/ ٤٨٧

وهنا لم يقل: أُشْهِدُوا على أنفسهم بما أنطقهم به، فيكون هذا إقرار مشهوداً به غير الشهادة، سواء كان شهادة بعضهم على بعض، كما قاله بعضهم، أو كان شهادتهم على أنفسهم بما أقروا به، بل شهادتهم على أنفسهم هو إقرارهم.

فالشهادة هي الإقرار، كما قال: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء:١٣٥]، وكما قيل لماعز: شهد على نفسه أربعا. فإشهادهم على أنفسهم جعلهم شاهدين على أنفسهم، أي مقرِّين له بربوبيته، كما قال في تمام الكلام: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف:١٧٢] فقولهم: بلى شهدنا، هو إقرارهم بربوبيته، وهو شهادتهم على أنفسهم بأنه ربهم وهم مخلوقون له، فشهدوا على أنفسهم بأنهم عبيده.

كما يقول المملوك: هذا سيدي، فيشهد على نفسه بأنَّه مملوك لسيده، وذلك يقتضي أن هذا الإشهاد من لوازم الإنسان، فكل إنسان قد جعله الله مقرًّا بربوبيته، شاهداً على نفسه بأنَّه مخلوق والله خالقه.

ولهذا جميع بني آدم مُقرُّون بهذا شاهدون به على أنفسهم. وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق، وهو مما خُلِقوا عليه وجُبلوا عليه، وجُعل علماً ضروريا لهم، لا يمكن أحداً جحده. / ٨/ ٤٨٨

ثم قال بعد ذلك: ﴿أَن تَقُولُوا﴾ أي كراهة أن تقولوا، ولئلا تقولوا: إنَّا كنا عن هذا غافلين: عن الإقرار لله بالربوبية، وعلى نفوسنا بالعبودية، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم، التي لم يخل منها بشر قط، بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم العدد والحساب وغير ذلك، فإنها إذا تُصُوِّرت كانت علوماً ضرورية، لكن كثير من الناس غافل عنها.

وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه، وإن قُدِّر أنَّه نسيه، ولهذا يُسمَّى التعريف بذلك تذكيرا، فإنَّه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد.

كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر:١٩]، وفي الحديث الصحيح: «يقول الله للكافر: فاليوم أنساك كما نسيتني»(١). / ٨/ ٤٨٩

ثم قال: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف:١٧٣] ذكر لهم حجتين يدفعهما هذا الإشهاد.

إحداهما: ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾. فبيَّن أنَّ هذا علم فطري ضروري، لا بدَّ لكل بشر من معرفته. وذلك يتضمن حجة الله في إبطال التعطيل، وأنَّ القول بإثبات الصانع علم فطري ضروري، وهو حجة على نفي التعطيل.

---

(١) مسلم (٢٩٦٨).

والثاني: ﴿أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ﴾، فهذا حجة لدفع الشرك، كما أنَّ الأوَّل حجة لدفع التعطيل. فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه، والشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم.

وقوله: ﴿أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾: وهم آباؤنا المشركون، وتعاقبنا بذنوب غيرنا؟ وذلك لأنَّه لو قُدِّر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربُّهم، ووجدوا آباءهم مشركين، وهم ذرية من بعدهم، ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذي الرجل حذو أبيه حتى في الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم، إذ كان هو الذي ربَّاه، ولهذا كان أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه ويشرّكانه، فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية، ولم يكن في فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك، قالوا: نحن معذورون، وآباؤنا هم الذين/ أشركوا، ونحن كنّا ذرية لهم بعدهم، ٨/ ٤٩٠
اتّبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة، ولم يكن عندنا ما يبيّن خطأهم.

فإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أنَّ الله وحده هو ربهم، كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك، وهو التوحيد الذي شهدوا به على أنفسهم، فإذا احتجّوا بالعادة الطبيعة من اتّباع الآباء، كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية.

كما قال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه ويمجِّسانه»، فكانت الفطرة الموجبة للإسلام سابقة للتربية التي يحتجون بها. وهذا يقتضي أنَّ نفس العقل الذي به يعرفون التوحيد، حجة في بطلان الشرك، لا يحتاج ذلك إلى رسول، فإنَّه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا.

وهذا لا يناقض قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥]، فإن الرسول يدعو إلى التوحيد. لكن إن لم يكن في الفطرة دليل عقلي يُعلم به إثبات الصانع،

لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم. فهذه الشهادة على أنفسهم التي تتضمن إقرارهم بأن الله ربهم، ومعرفتهم بذلك، وأنَّ هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بني آدم، به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسله، فلا يمكن أحداً أن يقول يوم القيامة: إني كنت عن هذا غافلا، ولا أنَّ الذنب كان لأبي المشرك دوني، لأنه عارف بأن الله ربه لا شريك
٨/ ٤٩١ له، فلم يكن معذوراً في التعطيل ولا الإشراك، بل قام به ما يستحق به العذاب./

ثم إن الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذّب أحداً إلا بعد إرسال رسول إليهم، وإن كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب، كما كان مشركو العرب وغيرهم ممن بعث إليهم رسول، فاعلين للسيئات والقبائح التي هي سبب الذم والعقاب، والرب تعالى مع هذا لم يكن معذباً لهم حتى يبعث إليهم رسولا.

والناس لهم في هذا المقام ثلاثة أقوال، قال بكل قول طائفة من المنتسبين إلى السنة، من أصحاب الأئمة الأربعة، أصحاب أحمد وغيره.

طائفة تقول: إنَّ الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة ألبتة. وكون الفعل حسنا وسيئا إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلاَّ بالشرع. وهذا قول الأشعري ومن اتَّبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كالقاضي أبي يعلى وأتباعه. وهؤلاء يُجوِّزُون أن يعذب الله من لم يذنب قط، فيجوِّزون تعذيب الأطفال والمجانين.

وطائفة تقول: بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة، وأن ذلك قد يُعلم بالعقل ويستحق العقاب بالعقل، وإن لم يرد سمع، كما يقول ذلك المعتزلة، ومن وافقهم من
٨/ ٤٩٢ أصحاب أبي حنيفة وغيرهم، كأبي الخطَّاب وغيره. /

وطائفة تقول: بل هي متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضي الحمد والذم، ولكن لا يُعاقِب أحداً إلاَّ بعد بلوغ الرسالة، كما دل عليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ

حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء:١٥]، وفي قوله: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ﴾ [الملك:٨-٩]

وقال تعالى لإبليس: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص:٨٥].

وهذا أصح الأقوال، وعليه يدلُّ الكتاب والسنة، فإنَّ الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضي أنها سيئة قبيحة مذمومة، قبل مجيء الرسول إليهم، وأخبر أنه لا يعذبهم إلاَّ بعد إرسال رسول إليهم.

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ حجة على الطائفتين. وإن كان نفاة التحسين والتقبيح العقلي يحتجون بهذه الآية على منازعيهم، فهي حجة عليهم أيضا، فإنهم يجوِّزون على الله أن يعذِّب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول، ويجوِّزون تعذيب الأطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول، بل يقولون: إنَّ عذابهم واقع.

وهذه الآية حجة عليهم، كما أنها حجة على من جعلهم معذَّبين بمجرد العقول من غير إرسال رسول.

٨/ ٤٩٣ والقرآن دلّ على ثبوت حسن وقبح قد يُعلم بالعقول، ويعلم أنَّ هذا/ الفعل محمود ومذموم، ودلّ على أنه لا يعذِّب أحداً إلا بعد إرسال رسول. والله سبحانه أعلم.

[كلام أبي محمد بن عبدالبصري في «أصول السنة والتوحيد»]

وقال الشيخ أبو محمد بن عبد البصري[1] في كتابه «في أصول السنة والتوحيد»: **«فصل في الخلق على الفطرة. قال: وخلق الله الخلق على الفطرة، وهو قوله**

---

(١) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من كتب التراجم، وذكر الأستاذ عمر رضا كحالة في كتابه معجم المؤلفين (١٠/ ٢٧٢) أبومحمد بن عبدك البصري المتوفي سنة (٣٤٧) فلعله هو. (رشاد).

سبحانه: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠]، وهي الإقرار له بالربوبية، مع معرفة الوحدانية. وذلك أنه سبحانه خلق الخلق على علم منه بهم، مشاهد لما يؤول أمرهم وعواقبهم إليه، فخلقهم على ما علم منهم وشاء، غير مؤمنين ولا كافرين صبغةً، بل مقرّين عارفين، لا موحدين ولا جاحدين. وكذلك قد رُوي في الأثر، يقول الله تعالى: خلقت خلقي حنفاء مقرّين، لا منكرين ولا موحّدين[1]، وذلك إثبات ونَفْيُ الجبر، فثابت في نظره وعلمه عامة عواقبهم، وله التحكم فيهم، وهو أعدل من أن يضطرهم إلى كفر وغيره، فيبطل بذلك الكسب، وإذا بطل الكسب بطل التكليف والامتحان، إذ التكليف لا يكون جَبْلاً، ولا يقع اضطراراً وجَبْرا،
٨/ ٤٩٤ ولا يكون إلاَّ اختيارا، إذ قد أُمروا بها، وأنزل الكتب وأرسل الرسل. وكل/ ما منه حق غير عابث، عدل غير ظالم، عالم لا يخفى عليه شيء، شاء لم يزل يشاء أن يثيبهم ويعاقبهم على أفعال تكون كسبا لهم.

وهو عادل في عباده: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس:٤٤]. وقال عز من قائل: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾ [هود:١٠١] مع ما أنه لم يزل مالكاً لهم، وقادراً عليهم، ومتصرفاً فيهم، لا غناء لهم عنه، ولا محيص لهم منه، فخلقهم عز وجل على الفطرة كما أخبر، وخلق الأعمال كما ذكرنا، ولم يضطر أحداً إلى شيء من ذلك، ولو خلقهم كفاراً صبغةً لما قال لهم: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البقرة:٢٨]، إذ لا يليق بالحكيم أن يخلق صبغةً ويغيّر نفس ما خلق من غير كسب.

---

(١) لم أجد هذا الأثر (رشاد).

وقال سبحانه: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [فصلت:٩]، ولو خلقه كافراً لما صح منه الإيمان، وكان معذوراً مُدْليا بحجته، والله تعالى يقول: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم:٣٠]، وكان ذلك تكليف ما لا يطاق، كما أن يَصْرِف الأسود فيقال له أبيض، والأبيض أسود، وذلك مستحيل من حكيم.

وأما قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم / مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن:٢] ٨/ ٤٩٥
يعني: أنه خلق الكل وقد اعترفوا له بذلك، فمنهم من شكر خالقه واعترف له بالنعم، وبالإخراج من العدم إلى الوجود، فحقق فعله، وقَبِلَ من رُسُلِهِ، ووحَّد ربه. ومنهم من كفر ولم يشكر خالقه، وأشرك به ما لا يجوز له، وكذَّب برسله، فصار كافراً بفعله.

وقد رُوي نحو من هذا عن النبي ﷺ بقوله: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه، فإذا أعرب عنه لسانهَ فإمَّا شاكراً وإما كفوراً»[1].

وقد قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة:١٥٢]، فلما امتثل ذلك قوم، وعدل عنه آخرون، كانوا هم المرادين من قوله: ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن:٢].

وقد قال سبحانه في حال المؤمنين: ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات:٧]، فأخبر أنه فعل ذلك بهم بعد ما

---

(١) رواه أحمد (٣/ ٣٥٣)، والديلمي في مسند الفردوس (٤٧٣١) وفيه انقطاع بين الحسن وجابر.

خلقهم، ولم يقل: خلقكم مؤمنين، وكرَّه إليكم الكفر، فدلَّ على أنه لم يفعل بالكافر
٨/ ٤٩٦ ما فعل بالمؤمن، وذلك أبلغ دليل على أنهم لم يُخلقوا صبغة: كافرين ولا مؤمنين». /

إلى أن قال: «وقد رأينا من كان على الكفر برهة ثم آمن، ومن كان مؤمناً ثم كفر. ولو كان ذلك صبغةً لما انتقلوا، ولـمَّا كان من الكسب صح عليه النقلة والتحويل. وقد قال تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [آل عمران:٨٦] فأضافه إليهم حقيقة.

وقال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾ [المنافقون:٣]، ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا﴾ [يونس:٩٨]، ألا ترى أنهم لماّ لم يُخلقوا صبغة كفاراً نفعهم إيمانهم؟

ولما قال فرعون (آمنت) لم ينفعه.

وقد أَشْفَى في الحديث بما فيه مقنع بقوله ﷺ: «ما من مولود إلاَّ وهو يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، وهو إجماع المسلمين أنَّ الكافر لا يُعاقَب ويجلد على ما خُلق، إنما يُعاقَب ويجلد على نيته وكسبه، وهو موضع إيثارهم لما نهاهم عنه، على ما أمرهم به من الإيمان، فكان تكذيبه لهم على كسب اكتسبوه، وفعل فعلوه، ونهي ارتكبوه، وأمر خالفوه، وهو ما أحدثوه، لا شيء جُبلوا عليه ولا اضُطروا له، ولا خلقوا مجبولين عليه، إذ لو خلقهم كفاراً لكانوا إلى ذلك مضطرين، ولم يقل بذلك أحد من المسلمين. ألا ترى أنَّه لما خلقهم على معرفة لم يصح لهم ولم يقع غير ذلك، ولم يثابوا على ذلك؟ أعني: معرفة الربوبية،
٨/ ٤٩٧ وهي الفطرة، ووجدنا الكفر يصح النقل عنه إلى/ الإيمان، ويقع الارتداد عن الإيمان إلى الكفر، فكان كمعرفة التوحيد الذي يقع اختيارا.

وقال سبحانه: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ﴾ [البقرة:٢٥٣] ولم يقل: منهم من خلقتُ مؤمنا، ومنهم من خلقت كافرا.

وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف:٩٦] فأعلمنا أن كذبهم وكفرهم هو كسبهم الذي حَرَمَهم البركات، وعليه توعدهم بالعقوبات، وكون الكافر مخلوقاً كافراً صراح بالجبر، ومن قال: ما سبق في العلم والنظر، ولا هو داخل في القضاء والقدر، فهو قدري رديء. وقد لُعنت القدرية والمرجئة، وكذلك المجبرة، والله لا يجبر أحداً على فعل، إذ لو جَبَرَ لكانوا عن التكليف خارجين كما جبُلت الملائكة على الطاعة.

وقد قال سفيان، وأحمد، وسهل، والإمام(١)، وأهل العلم: إن الله لا يجبر على طاعة ولا على معصية، وهو الجبّار الذي جبر القلوب على فطرتها».

إلى أن قال: «قال سبحانه: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت:٤٦]، مع كونه سبحانه فعَّالاً لما يريد. وليس معنى «شاء» معنى «علم»، ولا معنى «علم وشاء» معنى «خلق»، فشَاءَهُم وعَلِمَهم/ وقدَّرهم وقضاهم مؤمنين وكافرين في حكم ٨/ ٤٩٨
الكينونة، وهي العواقب التي لم يزل بها عالما، وعليها قادرا، ولها شائيا. ولم يخلقهم في العبودية والدينونة والبِنية والتركيب كفّارا، ولا إقراراً للزوم المطالبة والعبودية، ومحال أن يخلقهم لذلك ويتعبدهم، ويطالبهم، كما زعم أهل الإجبار، من ضِرار

(١) يقصد الإمام مالك ﷺ.

وأصحابه، وسالكي البدعة، والمضاهِي لهم بالعدوان والطغيان، والمغترّين المحيلين على الأقدار، والمتمسكين بمعاذير ليست لهم بأعذار، لم يؤمنوا أنَّ الأعمال محصاة، والعواقب مشهودة، وأعمالهم في القبضتين داخلة، والى المعبود صائرون، وعلى اكتسابهم محاسبون، وبها مؤاخذون.

قال أصدق القائلين: ﴿وَلَهُمْ أَعْمَـٰلٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَـٰمِلُونَ﴾ [المؤمنون:٦٣]، وهل الكفر وغيره إلاَّ عملان وكسبان؟ فمن زعم أنه ما سبق في علمه عواقبهم، وما قضى عليهم بما وَجَد منهم، ولا شاء ذلك في ملكه، ولا خلق أعمالهم، ولا أحصى سكونهم وحركاتهم، ولا شهد في القدم إلى ما إليه صائرون -فهو قدري ومعتلٍّ، مكابر معتزلي، مدعي الحَوْل والقوة، وأنَّ الأمر إليه.

٨/ ٤٩٩ ومن زعم أنَّه كلّفهم صبغةً، وجبرهم على الأفعال، وجعل كسبهم/ مجازا، وأعمالهم لا صنع لهم فيها -فهو أخسُّ القدرية، وأعتى المجبرة، وهو الغالي في دين الله، المرجئ المحيل بمعاصيه على ربه، وبفجوره على من تقدَّس عن كسبه، بل تنزّه عمّا يقول الظالمون، ولم يزل عليماً شائيا، حكيماً عادلاً متفضلا، منصفاً محققا، مجبراً خالقا، آمراً ناهيا، غير عابث ولا تارك لأمورهم سُدى، ولا لها مهملا، فخلق الكافر على الفطرة، وخلق كفره وشاءه في ملكه، ولم يجبره عليه ولا اضطره إليه، ولم يتولّه، بل تبرأ منه، وتركه معه، ونهاه عن اعتقاده والتلبس به وبفعاله، وجعل له قدرةً واستطاعةً على كسبه، وتركه مع هواه، فما دخل تحته، واعتقده في نفسه، واتصل به، اختاره وأحبه- كان كما ذكرنا في الجمع والتفرقة، والخلقة والكسب، فصار بما اعتقد واكتسب كافرا، وسُمِّيَ فاجرا، ولا هو لنفسه خالقا، ولا لكفره

مخترعا، بل له مكتسبا، وبه اجتمع ففارق الإيمان والإحسان الذي أُمر بمواصلتهما، فصار لذلك مجانبا، وخالط الكفر فصار فيه والجاً، فتوجه نحوه التهديد، ولزمه الوعيد، فألزمه ما اكتسب، وردَّه إلى ما علم، وأدخله في وعيده، واستحق عقوبته، وخلده بنيَّته: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت:٤٦].

وقد قال ﷺ: «يقول الله عز وجل: خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين». وهذا نص من صاحب الشريعة جلي واضح لا شبهة فيه، يسفر عن إيضاح ما أوردناه، حنفاء عارفين على فطرته،/ وهي معرفة ربوبيته، والإقرار بوحدانيته، لا ٨/ ٥٠٠
يقع بذلك كفر ولا إيمان، بل ذلك عليهم طارئ بالحكم الجاري، فخلق الكل على الفطرة، وأمر الكل بالإيمان، لصحة الدعوة، وعموم النصيحة، وأقدر الكلَّ على ما أمر وأراد».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: فهذا الكلام يوافق قول من قال: خلقهم على الفطرة، التي هي المعرفة والإقرار بالصانع، وأن ذلك لا يصير به العبد مؤمناً ولا كافراً، وقد أبطل قول من يقول: إنهم خُلقوا على الكفر والإيمان، وهو ظاهر القول الذي تقدّم عن طائفة من العلماء. وصاحب هذا الكلام يقول: الذي خُلقوا عليه من المعرفة والإقرار لا يمكن تغييره. وهذا موافق لقول من قال: لا تبديل لخلق الله -إنها بمعنى الخبر. لكن ذاك يقول: إنهم لا يُخلقون إلاَّ على الفطرة، لا يُبدّل الخلق، فيُخلقون على غير ذلك.

وصاحب هذا الكلام يقول: لا يُبدّل الخلق بعد ذلك، أي: لا يمكن أن يصيروا غير عارفين مقرّين بالخالق، بل هذه المعرفة والإقرار أمر لازم لهم، وهو يقول: كل ما خلق

عليه العبد فلا يمكن انتقاله عنه، وهو يثبت القدر، وأنَّ الله خالق أفعال العباد، وينكر أن يكونوا جُبلوا على ذلك واضطروا إليه أو جبروا عليه.

فأما الكلام في الجبر فهو مبسوط في غير هذا الموضع، وقد بيّنا أنَّ مذهب الأئمة، كالأوزاعي والثوري وأحمد بن حنبل وغيرهم، أنهم ينكرون إثبات الجبر ونفيه معا.

٨/ ٥٠١ ومذهب الزبيدي وطائفة: نفي الجبر/ وإنكار إثباته فقط، وهو موافق لهذا الكلام.

وأما ما حكاه عن أحمد ونحوه: أنَّ الله لا يُجبر على طاعة ولا معصية -فهو حكاه بحسب ما بلغه واعتقده. والمنصوص الصريح عنه الإنكار على من قال: جبر. وعلى من قال: لم يجبر.

وفي الجملة الكلام في هذا الباب له موضع آخر. والمقصود هنا ما ذكره في تفسير الفطرة، وأنه فسّر ذلك بأنَّ الخلق فُطروا على المعرفة والإقرار.

وأما قوله: «إن ذلك ليس بإيمان، وإن ذلك لا يمكن تحويله» فقد قدّمنا الكلام على ذلك، وبيَّنا أن النصوص تدلُّ على أنَّ ما وُلدوا عليه يتغير، وإن كان ذلك بقضاء الله وقدره، كما تُغيَّر الشاةُ المولودة سليمةً بجدع الأنف والأذن. والمقصود هنا كلامه في أنَّ المعرفة بالصانع فطرية ضرورية، وقد بَسَط ذلك بسطاً مستوفيا في أول كتابه.

وهذا الشيخ أبو محمد بن عبد البصري المالكي، طريقته طريقة أبي الحسن بن سالم وأبي طالب المكي، وأمثالهما من المنتسبين إلى السنة والمعرفة والتصوف، واتّباع السلف وأئمة السنة والحديث، كمالك وسفيان الثوري وحمّاد بن زيد وحمّاد بن سلمة وعبدالرحمن بن مهدي والشافعي وأحمد ابن حنبل وأمثالهم. وكذلك ينتسبون إلى سهل

٨/ ٥٠٢ ابن عبد الله التستري وأمثاله من الشيوخ. /

[بقية كلام أبي محمد بن عبد البصري وتعليق ابن تيمية عليه]

قال أبو محمد في كتابه هذا الذي صنفه في أصول السنة والتوحيد، قال: «وكان إجماع السلف والخلف، وأئمة الدين وفقهاء المسلمين، من شرق وغرب، وسهل وجبل، وسائر أقاليم الإسلام، من مغرب ومصر وشام وعراق وحجاز ويمن وبحر وخراسان مجتمعين: على أنَّ عقيدة السنة أربع عشرة خصلة: سبعة متعلقة بالشهادة، وهي مما يُدان بها في الدنيا، وسبعه متعلقة بالغيب وهي مما يؤمَن بها من أحكام الآخرة.

فالتي في دار الدنيا: القول مع الاعتقاد بأنَّ الإيمان: قول وعمل ونية، والإيمان بالقدر خيره وشره، وأنَّ القرآن غير مخلوق، وتخيير الأربعة على الترتيب[١]، وإثبات الإمامة، وترك الخروج على أحد منهم، والصلاة على من مات من أهل القبلة، وترك المراء والجدل.

والمتعلقة بالآخرة: الإيمان بأحكام البرزخ، والآيات التي بين يدي الساعة، والبعث بعد الموت، ورؤية الله تعالى، والإيمان بالحوض والشفاعة والصراط والميزان، وخلود الدارين[٢]، فمن خالف شيئاً من هذا فقد خالف اعتقاد السنة والجماعة، وهذا مما لا شبهة فيه بين أصحاب الحديث والفقهاء والعلماء من سائر

(١) المقصود القول بتفضيل الخلفاء الأربعة: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم، حسب ترتيبهم في الخلافة (رشاد).

(٢) كذا في النسختين وعدد الخصلات المتعلقة بالآخرة هنا ستة فقط، ولعل في النسختين نقصاً. (رشاد).

الأقاليم. وسنتكلم على كلٍّ مسألة بذاتها، ونقيم الدليل على ذلك من كتاب وسنة ونظر، وبه التوفيق والمعونة، وهو حسبنا ونعم الوكيل، لا غناء بنا عنه طرفة عين
٨/ ٥٠٣ **ولا أقل من/ ذلك، إذ قد أدّبنا وعلمنا كيف نقول، فقال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾ [الفاتحة:٥] إثباتاً للمجاهدة، وفقراً إلى المعونة منه سبحانه.**

فأول الكلام الواقع في الخلاف في المعارف، فجمهور قول المعتزلة أنَّ جميعها اضطرار».

قلت: كأنه بالعكس وأظن الغلط في النسختين، المعتزلة[1].

«وقال ابن كُلاَّب وطائفة: جميعها اكتساب. وقول أصحاب الحديث: إنَّ منها اضطرار ومنها اكتسابا، وكان الأصل في ذلك أنَّ المعرفة اسم لاضطرار ومكتسب، وكأن الاضطرار راجح إلى معرفة الربوبية والوحدانية، والمكتسب راجع إلى المريد ونحوه.

فصل: في معرفة الوحدانية التي جَبَل الرحمن الرحيم الخلق عليها وبه نستعين أمَّا معرفة الوحدانية فهي معرفة الصانع القديم، المخترع لأعيان الأشياء، والمتمم تصويره لها على غير مثال، ولا بدَّ لكل مخترع أن يعرف المنعم عليه بالإخراج من العدم إلى الوجود، وهي غير مكتسبة لأنها تعم من يصح منه الكسب ومن لا يصح منه، وهي
٨/ ٥٠٤ ضرورة لا اختيار فيها، كما لا كسب فيها، ولا يتوصل إليها بالأسباب. /

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) وأثبته من (س) والكلمات الأخيرة: في النسختين: المعتزلة، غير واضحة في الصورة. (رشاد)

دليل ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء:٤٤] يعني: وما من شيء إلاَّ يسبح. قال ابن عباس: حتى النبات الذي خلقه يسبّح بحمده. وقال عكرمة: لا يسُبَّنَّ أحدكم ثوبه ولا دابته، فما من شيء إلاَّ يسبح بحمده. ورُوي أنَّ صرير الباب بالتسبيح.

وقال سبحانه: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾ [سبأ:١٠] وقد رُوي: سبحي.

وقال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ﴾ [النحل:٤٨] يعني: صاغرون.

وقال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾ الآية [الحج:١٨].

وقوله سبحانه: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد:١] وسبَّح إخبار عن ماضٍ وآت، وإعلام لنا أنَّ كل شيء يسبح بحمده، ويسجد لعظمته، ويعترف بألوهيته ووحدانيته، ولا يجوز أن تسجد الأشياء وتسبح لمجهول. وكذلك اعترافها بفضائل رسله، وما/ واستفاض من مخاطبات الجمادات له ﷺ، وسلامها عليه، وحنينها إليه، ٨/ ٥٠٥ ومخاطبة الأنعام والوحوش، والطير، والصغار قي المهود، وغير ذلك.

قال ﷺ: إن البهائم أبهمت إلا عن ثلاث، فذكر معرفة بارئها[1].

---

(١) لم أجد هذا الحديث، ولكني وجدت أثراً عزاه ابن رجب في جامع العلوم والحكم (١٥٦) لابن أسباط ولفظه: «إن البهائم جبلت على كل شيء إلا أنها تعرف ربها وتخاف الموت.

وقريباً منه عن ابن أسباط ذكره ابن مفلح في المقصد الأرشد.

وهذه الأشياء مما لا يصح فيها الاستدلال والنظر، ولا عقول، ولا اختيار، ولا كسب، وقد عُقِل معرفتها لبارئها عز وجل، وثبت بالكتاب والسنة. وهذا ظاهر جلي ينفي وجود هذه المعرفة بالوسائط، لأنها حق له عز وجل، ينفي عن نفسه ما شمل سائر البرية من المعلوم والمجهول، لأنَّه سبحانه خلق الأشياء مجهولة، ثمَّ جلاَّها بالأسماء، فعُرِفت من بعد جهلها، وذلك دليل الحَدَث، فعزَّ عن أن يكون كالحوادث التي عُرِفت بغيرِها.

وقال بعض الحكماء كلمات لا سبيل إلى نقضها: وهو أنَّ كل معروف بغير نفسه مجهول، وكل تام بغيره معلول. ولقد أحسن فيما قال وأصاب، إذ معرفته بغيره شهادة قاطعة على وجود علة المجهول فيه، الذي ارتفعت عنه بغيره، الذي لولاه لم يُعرف، فصارت معرفته بغيره صارخة بفقره، إلى من ارتفعت عنه به علَّة المجهول، والغير علة، والعلة لا تصحب إلاَّ معلولا». / ٨/٥٠٦

قلت: وقد قرر كلامه صاحبنا الشيخ أبو العباس الواسطي[1]، **فقال: «المعنى: أنه لولا وجود زيد ما عُرف عمرو، وبوجود زيد زالت الجهالة عن عمرو، فصار زيد مفتقراً إلى وجود عمرو واسمه، لزوال الجهالة عنه به وباسمه، والمعنى: أن المخلوق مفتقر إلى علَّة يُعرف بها، بخلاف الواحد الذي لا نظير له، ولا هو مفتقر إلى علة يعرف بها ويقوم بها، بل العباد مفتقرون إليه وإلى معرفته».**

---

(١) هو أبوالعباس أحمد بن إبراهيم بن عبدالرحمن بن مسعود الواسطي الحزامي المعروف بابن شيخ الحزاميين صحب شيخ الإسلام ونصره وألف رسالة بعنوان «التذكرة والاعتبار والانتصار للأبرار في الثناء على شيخ الإسلام» طبعت بتحقيق د. عبدالرحمن الغريوائي كان شافعي المذهب، له عدة مؤلفات. وكان ابن تيمية يعظمه ويصفه بشيخنا الإمام القدوة السالك. وأثنى عليه الذهبي والبرزالي وغيرهما مات سنة (٧١١هـ).

قال: «وهذا إشارة إلى المعرفة الفطرية، فإنَّه سبحانه لم يُعرف فيها بغيره، بل كان هو المعروف بها بنفسه إلى خلقه».

قال الشيخ أبو محمد بن عبد: «فعز ربنا أن يقوم بالعلل، فيصير دليلاً بعد ما كان مدلولا». هكذا رأيته في الكتاب، وإنما أراد: «فيصير مدلولاً بعد ما كان دليلا».

قال: «وقد جاء في الأثر: يقول الله تعالى في بعض الكتب السالفة: أنا الدالُّ على نفسي، ولا دليل أدلّ عليَّ منيِّ[1]. وقد روى: كنت كنزاً لا أُعرف، فأحببت أن أُعرف، فأظهرت خلقاً وتعرفت إليهم بنفسي فعرفوني[2]. وهذا نص بإزالة العلل، لأنَّه من ثبت بغيره ونُفي بغيره، كان/ إثباته تخييرا، وتلك علل الحوادث، فهو الثابت بثباته، المعروف بنفسه، لم يُعرف من بعد جهل، إذ ذاك تغيير عن الأزل، فهو المعروف أزليا، والعارفون محدَثون، كما أنَّه إله لم يزل، والمألوهون المقرُّون له بالالهية محدثون، ولا يجوز على الإلهية تغيير، ولا أن تقوم لها صفة بالحوادث، وهذه المعرفة تعم سائر البرية من ساكن ومتحرك، وهي جَبْلٌ كجَبْل الملائكة على الخدمة، فتَلْزَم مكلّفاً وغيرَ مكلف». ٥٠٧/٨

(١) لم أجد هذا الأثر (رشاد).

(٢) قال العجلوني في «كشف الخفاء.. » ط. القدسي، (١٣٥١) (ص١٣٢): «قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي ﷺ ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر اللآلىء والسيوطي وغيرهم»، ثم قال العجلوني كلاماً أراد به الدفاع عن هذا الحديث الموضوع، وكذا فعل على القاري في الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (ص٢٧٣). وانظر: المقاصد الحسنة للسخاوي، (ص٣٢٧)؛ تنزيه الشريعة لابن عراق، (ص١٤٨)؛ تمييز الطيب من الخبيث لابن الدبيع، (ص١٢١) قلت ابن تيمية تكلم عنه في المجموع (١٨/ ١٢٢، ٢٧٦) وبقية المرتاد (١٦٩)، والنبوات (٨٨) (رشاد).

قال: «والفصل الثاني: معرفة الربوبية، وهي خاصة للمكلفين من بني آدم، وهي تعم مؤمنهم وكافرهم وسائر فرقهم، وهي ضرورية أيضا، وهي عن رؤية، وهي قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف:١٧٢]، وهذا في غير وقت الكسب والتكليف، فتعرّف إليهم بنفسه بلا وسائط ولقّنهم التاء وخاطبهم بحرف التعريف[(١)]، فأقرّ الكل له بتلك المعرفة، إذ عاينوه جبَّاراً قهّاراً، وهي معرفة لا يقع بها إيمان ولا توحيد، لأنها إقرار للضرورة، وليس للكافر فيها اختيار، إذ لو كان له فيها اختيار
٨/٥٠٨ لجحدها، كما جحد معرفة التوحيد، ولو كانت كسبية لوقع له بها/ إيمان وثواب، بلى هي ضرورية يرجع إليها في شدائده، قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾ [النحل:٥٣].

وقد أخبر عن الكفار أنهم يعرفونه مع ردهم على رسله. قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان:٢٥] وقال سبحانه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف:٨٧] مع آيات كثيرة، وذلك موجود منهم ضرورة، وهم في الجاهلية يعرفونه ولا ينكرونه، ويقولون: إلهنا القديم والعتيق، وإله الآلهة، ورب الأرباب، وغير ذلك، من كفرهم.

فدلَّ ذلك على أنَّ تلك ضرورة أُلزموها، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران:٨٣]، وقوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠]، يعني: معرفة ربوبيته.

---

(١) لم يتضح لي معنى الجملة، ولعل المقصود: لقَّن الله سبحانه بني آدم حرف التاء عندما قال لهم: ألست بربكم؟ وهو حرف يعرف الله به نفسه (أي حرف التاء الدال على التعريف) (رشاد).

وقد جاء في الأثر: يقول الله تعالى: «خلقت خلقي حنفاء مقرّين» يعني عرفاء عرفوه بوحدانيته، وأقروا له بمعرفة ربوبيته، وإنما جحدوا معرفة التوحيد الذي تعبَّدهم بها على ألْسنة السفراء، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء:١٥].

وقول صاحب الشرع: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا/ إله إلا الله[1]»، ٨/ ٥٠٩
لم يقل: حتى يقولوا: أنَّ لهم ربًا، إذ هم عارفون بذلك. وإنما أمرتهم الرسل أن يصلوا معرفة التوحيد بمعرفة الربوبية والوحدانية فأبوا، وقَبِل ذلك الموحّدون، فقال في حال المؤمنين: ﴿وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ [الرعد:٢١] وقال في حال الكفّار: ﴿وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ [البقرة:٢٧].

فالسفراء لهم مدخل في معرفة التوحيد دون معرفة الوحدانية والربوبية، إذ لكل معرفة مقام، فليس للعقل والكسب والوسائط والنظر والاستدلال في هذه المعرفة حكم، لكونها عامة موجودة ممن يصحُّ منه النظر والاستدلال وممن لا يصح منه، فلو كلّفهم كلهم النظر والاستدلال، لكان مكلِّفاً لهم شططا، إذ لا يصح من الكل النظر والاستدلال، ويصح من الكل المعرفة بالاضطرار، فحمَّلهم من ذلك ما رفع به عنهم الشطط.

وحديث الجارية فمشهور[2]، وهي مما لا يصح منه النظر والاستدلال. وكذلك الأبله والمجنون وغيرهم، لو سألتهم عن الله سبحانه لأشاروا إليه بما عرَّفهم،

(١) سبق ورود الحديث والكلام عنه، (٣/ ١٢٩-١٣٠).

(٢) سبق الحديث في (٢/ ٥٨).

فتعرَّف سبحانه قبل التكليف بنفسه وبعد التكليف بالسفراء، لأنَّه لو خاطبهم وكاشفهم قبل التكليف بلا سفير لبطل التكليف». / ٨/ ٥١٠

قال: «وقد قال له أبو ذر ﷺ: «يا رسول الله، بماذا أقول: عرفتُ الله؟ فقال: إنك إن قلت بمن فقد أشركت، وإن حِلْت كفرت، وإن وسَّطت واسطة ضللت»[١].

وقد قيل لعلي ﷺ: بم عرفتَ ربك؟ فقال: بما عرَّفني نفسه، لا يشبه صورةً، ولا يُدرك بالحواس، ولا يُقاس بالناس[١].

وعن ابن عباس حين سأله نجدة الحروري فقال: يا ابن عباس بما عرفتَ ربك إذ عرفته؟ فأجاب بنحو من جواب أمير المؤمنين[٢].

وقول الصديق الأكبر: «سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلاَّ بالعجز عن معرفته»[٣].

فهذه المعرفة ضرورة للعارف موجودة فيه، كوجود ضرورة المقعد وقعوده موجود فيه، فهو سبحانه المعروف الذي لا ينكره شيء، والمعلوم الذي لا يجهله شيء، فمن كانت معه معرفتان فهو كافر، وبالمعرفة الثالثة يصح الإيمان، وهو

---

(١) لم أجده.

(٢) ذكر شيخ الإسلام هذا الأثر عن ابن عباس في المجموع (٢/ ١٨) ولفظه: «من طلب دينه بالقياس لم يزل دهره في التباس، خارجاً عن المنهاج ظاعناً في الاعوجاج، عرفته بما عرف به نفسه، ووصفته بما وصف به نفسه..

(٣) ذكره عن أبي بكر الصديق الغزالي في الإحياء (١/ ١٠١) وقريباً منه أورده البغوي في تفسيره (١/ ٩٥) عن داود عليه السلام.

الفصل الثالث: وهي معرفة التوحيد التي دعت الرسل إليها، وبعثوا بها، وكُلفنا قبولها، وهي قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة:١٦٣]، وهو قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ / حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥]، وأخبرنا أنَّه ما كان معذِّباً قبل بعثتهم، ٨/ ٥١١ فكانوا يعرفون أنَّ لهم ربًّا وإلها، ولكنهم ينكرون توحيد الإله وبعث رسله وشرائع دينه، وبه وقع منهم الكفر.

فوجود ذلك منهم يزيل عنهم معرفة التوحيد، ولا يزيل ضرورتهم، وهذه المعرفة وجبت بالتوقيف، وهي ما وقفتنا الرسل عليه، ودلّنا عليه سبحانه، ووفَّقنا لذلك، وبها يجب الخلود في الجنة، وبعدمها يجب الخلود في النار، وهي مكتسبة ولم تجب العقل كما زعمت المعتزلة، لأنَّ هذه مقالة تضاهي مقالة البراهمة، حيث زعمت أنَّ في قوة العقل كفاية عن بعث الرسل، والحق لم يخبر أنَّه ما كان يعذّبهم حتى يرزقهم عقولا، وإن كان العقل حجة فهو باطن، والرسل حجة الله ظاهرة.

وقد قيل لبعض العارفين: بم عرفت الله؟ قال: بالله. فقيل: فأين العقل؟ فقال: العقل عاجز يدل على عاجز[1].

وقد جاء في الأثر: إنَّ الله سبحانه لماّ خلق العقل، وأقامه بين يديه -وهو حجة من قال: عُرف بالعقل- فقال له: أقْبِل فأقبل، ثم قال له: أدْبِر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو أكرم عليَّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك

---

(١) عزاه شيخ الإسلام في الدرء كما سيأتي لذي النون المصري.

٨/ ٥١٢ أُعرف[1]. فتعلق الخصم بهذه/ الكلمة، وتمام الحديث: فطفق لا ينطق، فكحّله بنور العزة، فقال: أنت الله الذي لا إله إلاّ أنت، فلم يعرف العقل الله إلاّ بالله.

وإذا كان الله معروفاً من طريق التوحيد بالعقل، فما بال قريش -مع كونها ذوي عقول- يقول الله عنهم إخبارا: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ﴾ [ص:٥]؟ فإن كان لا عقل لها فلا حجة عليها، وإن كانت ذوي عقول فما أغنت عنهم عقولهم.

وقال سبحانه: ﴿وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ سَمۡعٗا وَأَبۡصَٰرٗا وَأَفۡـِٔدَةٗ فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ﴾ [الأحقاف:٢٦] الآية وأخبر عنهم أنهم يقولون في النار: ﴿لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠]، لا خلاف أنهم كانوا ذوي أسماع لا يسمعون بها، وكذلك عقول لا تغني عنهم ولا يستعملونها، فلم تكن مغنية لهم مع تكذيبهم الرسل، فبوجود الرسل صح التكليف، وبالعقل تمثيل ذلك بعد التوفيق، وليس للعقل مدخل فيما تقدَّم من المعارف، وإن كان له ها هنا مدخل، فالأصل الرسل والعقل اتّبع ذلك.

وأمّا العقل فله مدخل بالغ في معرفة المزيد، وكذلك العلم، فالعلم بيان الله، والعقل حجة الله، والرسل هم الحجة الظاهرة المبلّغة عن الله مراده، والمخبرة بأمره، والداعية إلى سبيله. ولما كان سبحانه لا سبيل إليه، ولا عقول تشرف عليه، ولا لنا
٨/ ٥١٣ طاقة إلى استماع كلامه، لم يكن بدٌّ من بعث الرسل لنعلم بها مراد الربوبية منا. /

(١) ورد هذا الحديث الموضوع من قبل، (٥/ ٢٢٤) وتكلمت عليه هناك (ت١) ولفظه: «أول ما خلق الله العقل..» (رشاد).

وليس هذا للعقل، وإنَّما للعقل الزوائد والتصرف في المراد المخبر عنه الرسل، فعمَّ سبحانه بمعرفة وحدانيته سائر ما ابتدع، وخصَّ بمعرفة ربوبيته بني آدم كما كرَّمهم، وخصَّ بمعرفة توحيده المؤمنين، وخصَّ بمعرفة المزيد خواص المؤمنين.

وفي هذه المعرفة يتفاوت الناس، فمن كان معه معرفتان كان كافرا، ومن كان معه ثلاث فهو مسلم، فإذا كان أربع كان مؤمنا، فإذا كانت معه خمس كان مؤمناً عالما، ثم يتفاوتون في معرفة المزيد على قدر أحوالهم، وصدق الهمم، واتّباع العلم، وقوة اليقين، وصفاء الإخلاص، وصحة المعتقد، ولزوم السنة.

فالعقل والعلم والنظر والاستدلال، والافتكار والاعتبار، يكشف عن معرفة المزيد التي يتفاوت فيها العبيد، فمن جعل حكم معرفةٍ في أخرى فقد غلط غاية الغلط، وأوبقه الجهل، ورماه في بحر الحيرة ونقض الآثار، إذ قد ورد في بعضها أنه عُرف بنفسه، وفي بعضها بالعلم، وفي بعضها بالعقل، وغير ذلك.

فدلَّ على أن كل معرفة لها حكم ومصدر، ومقام وحال، فللكل معرفة الوحدانية والربوبية، وليس للكل معرفة التوحيد.

وإذا عمت معرفة التوحيد المسلمين، فليس لكل المسلمين معرفة/ المزيد، وإذا ٨/ ٥١٤
زعم الخصم أن المعارف المتقدمة وجبت -أي حصلت- بالنظر والاستدلال- فذلك مكابر معاند.

فإن احتج بقوله تعالى عن الخليل: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗا﴾ [الأنعام:٧٦] إلى قوله: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام:٧٨]، فتلك حجة على الخصم لا له، لأنه لو عرف بالنظر والاستدلال لما صح له أن يقول: إني بريء مما تشركون، ولم يحكم

النظر والاستدلال، ولا يقول: إني بريء مما تشركون، وإني وجهت وجهي، إلاَّ عارف بربه.

وما كان ذلك من الخليل إلاَّ بالرشد السابق الذي خبّرت الربوبية عنه، بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ﴾ [الأنبياء:٥١]، وإنما أراد بذلك القول الإنكار على قومه والتوبيخ لهم، إذ كانوا يعبدون الشمس والقمر والنجم من دون الله، فقال ما قال على طريق الإنكار، ليعلمهم أنَّ ما جاز عليه الأفول والتغيير من حالٍ إلى حال، لم يكن بإلهٍ يعبد ولا ربّ يوحّد. وإنما الإله الذي خلقكم، ولمعرفته فطركم:

هو الذي أخبر عنه بقوله: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾
٨/ ٥١٥ [الأنعام:٧٩]، وإن كان مخرج الآية مخرج الخبر، فإنما المراد به الاستفهام». /

قلت: وذكر ابن عبد أشياء، وإن كان في بعض ما ذكره آثار لا تثبت، وكلام مستدرك، فالمقصود بيان ما ذكره من أنَّ المعرفة فطرية.

إلى أن قال: «وإنما كان الخليل بقوله منّبها لقومه، ومذّكراً لهم الميثاق الأول، ردّاً لهم إلى ضرورتهم، ليصلوا إلى ما انعجم عليهم بما هو ضرورتهم وكوشفوا به، وإن كان ذلك من الخليل في طفوليته كما حُكِي، فأين محل النظر والاستدلال؟ وإن كان في حال رجوليته فمتى التبس هذا الحكم على بعض المؤمنين في زماننا وغيره، حتى يلتبس على الخليل، الذي اصطفاه الله بالخلة من بين العالمين؟! نعوذ بالله من الحيرة في الدين.

لا جرم وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام:٨٣]، ولو أنَّ الله عُرف بالعقل لكان معقولاً بعقل، وهو الذي لا يدركه عقل، ولا يحيط به

إحاطة، وإنما أُمرنا بالنظر والتفكير فيما عُرف بالتقدير، لا إلى من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]، فعرفنا أنَّ لكل أثر مؤثرا، ولكل بناءٍ بانٍ، ولكل كتابة كاتب من ضرورتنا إلى ذلك، كما عرفنا اضطراراً أنَّ السماء فوقنا والأرض تحتنا، ومعرفة وجودنا، وغير ذلك، إذ يستحيل أن يُحدث الشيء نفسه، لعلمنا بأنه في وجوده وكماله يعجز، فكيف في عدمه وعجزه؟!». / ٨/٥١٦

قال: «والفصل الرابع: وهي معرفة المزيد بالعقل والعلم والاستدلال، وخالص الأعمال مدلول عليها، وإن كان الأصل فضل الله المحض.

قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [التوبة:١٢٤]، وقد روى: معرفة، ﴿وَزِدْنَـٰهُمْ هُدًى﴾ [الكهف:١٣]، ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق:٣٥]، ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم:٧]، فوعد بالزيادات وأخبر عنها، فكلما نصحوا فيما عرفوا، كوشفوا بما غاب عنهم في المقام الثاني من المقام الأول

وفي الحديث: «من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم[١]» وكان عمر بن عبد العزيز يقول: «جَهْلُنا بما علمنا تَرْكُنَا العمل بما علمنا، ولو عملنا بما علمنا لفتح الله على قلوبنا غَلْقَ ما لا تهتدي إليه آمالنا»[٢].

وقد قال النبي ﷺ: «من أراد عزّاً بلا عشيرة، وغنىً بلا مال، وعلماً بلا تعلم، فليخرج من ذلِّ معصية الله، إلى عز طاعة الله، فإنه واجد ذلك كله»[٢].

(١) أبونعيم في الحلية (١٠/ ١٥) عن أنس وهو حديث غير ثابت بل عده بعضهم موضوعاً.

(٢) لم أجده.

٨/٥١٧ وقد رُوي: «إذا زهد العبد في الدنيا، وكل الله سبحانه بقلبه مَلَكاً/ يغرس فيه آثار الحكمة، كما يغرس أكَّار أحدكم الفسيل في بستانه»(١).

وقد كان عمر بن الخطاب ﷺ يقول -ويكتب بذلك إلى عماله-: «احفظوا عن المطيعين لله ما يقولون، فإنَّه يتجلّى لهم أمورٌ صادقة»(١) فكلما استعمل العبد عقله، وعمل بعلمه، وأخلص في عمله، وصفا ضميره، وجال بفهمه في بصيرة العقل، وذكاء النفس، وفطنة الروح وذهن القلب، وقوَّى يقينه، ونفى شكَّه، وضبط حواسه بالآداب النبوية، وقام على خواطره بالمراقبة، وتحرَّى ترك الكذب في الأقوال والأفعال، وصار الصدق وطنه، وذهب عنه الرياء والعُجب، وأظهر الفقر والفاقة إلى معبوده، وتبرأ مِن حَوْلِه وقوته، ولزم الخدمة، وقام بحرمة الأدب، وحفظ الحدود والاتِّباع، وهرب من الابتداع، زِيد في معرفته، وقويت بصيرته، وكوشف بما غاب عن الأعيان، وصار من أهل الزيادة بحقيقة مادة الشكر الموجبة للمزيد، وهذه المعرفة لا يجب أن تكون ضرورة، ولا أيضاً معرفة التوحيد، إذ لو كانت ضرورة لعمَّت وبطل الثواب، فلم يجبر سبحانه على معرفة توحيد، ولا على
٨/٥١٨ معرفة المزيد، إذ لو كان كذلك لأغنى عن بعث الرسل، وإنزال الكتب،/ وإقامة الحجج، وإنما هو الجبَّار الذي جَبَرَ القلوب على فطرتها، وأقامها مع مقدرتها، ولم يكلّفها فوق الطاقة، ولا شططا، فَجَبَرَ على معرفة ربوبيته ووحدانيته، ولم يجبر على ما سوى ذلك من المعارف كما زعمت المجبرة، فمن أهل الكلام من يزعم أنَّ

---

(١) لم أجده.

المعارف كلها اضطرار، وذلك غلط. وهو قول جمهور شيوخ الاعتزال والمجبرة وبعض المتشيعة، ومنهم من يزعم أنَّ جميعها اكتساب، وذلك أيضاً غير صواب، وبه يقول القدرية وبقايا الاعتزال وغيرهم، وأصحاب الحديث وأهل الظاهر، فيقولون بالاضطرار والاكتساب.

والأمر هو ما ذكرنا، والصواب ما شرحنا، لأنَّ كل مقالة خالفت ما رتّبنا فمنقوضة مضطربة، نصرِّح بإبطالها، ونُومي إلى تناقض الأحاديث، فمعارف الاضطرار لا تفاوت فيها، ومعارف الاكتساب يقع فيها التفاوت، ويتفاضل الناس فيها على قدر ما ذكرنا.

فلما ثبت أنَّه القديم الأزلي وحده، وما سواه محدَث، وكان القاهر لهم على الاتحاد والفناء، كانت المعرفة لهم من هذا الوجه اضطراراً وجبلاً، وكذلك لما اضطرهم في الذر، وخاطبهم كفاحاً في غير زمان التكليف، لم يجز أن يكون ذلك بكسب، فلما أرسل رسله، وأنزل كتبه، وتعرَّف على ألسنة السفراء، لم يصح أن يكون ذلك جبراً ولا ضرورة فيسقط/ التكليف، ولا يكون ذلك موقع الحكمة، ٨/ ٥١٩
ولا ثبوت حجة: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت:٤٦]، وهو الفعَّالُ لما يُريدُ، ذو الحكمة البالغة، والعدل الشامل، والفضل الذي يختص به، فعرفناه من حيث وحدانيته وربوبيته، من حيث يُعرف، ومن حيث توحيده، ومن حيث وَصَفَ وَوَقَفَ، ومن حيث المزيد، من حيث استعْمَلَ ووفَّقَ، واختصَّ وتفضَّلَ، فلكل معرفة مقام، ولكل مقام حكم، فعمَّ بالأول، وأفرد بالثاني، واختص بالثالث من مقامات المعارف، فمعارف البلغاء بالإصابة، ومعرفة النظر والاستدلال لأهل

الرأي والمكايلة والكلام، ومعرفة الفقه للعلماء، والحديث للرواة، والفراسة للحكماء، والمزيد للأنبياء والأولياء، مع مشاركتهم للغير في المعارف، لا يشاركهم غيرهم فيما خُصُّوا به وكوشفوا، فلما استوى الكلُّ في كونهم أحداثاً مربوبين، استوَوْا في تلك المعرفة، ولما وقعت الميزة بالكسب والاختصاص، تباينوا وتفاوتوا في المعارف، وما يعقل ذلك إلاَّ عارف، ولا ينكره إلاَّ جاهل، فوصل الكل إلى معرفة الربوبية، ولم ينته أحد إلى معرفة المزيد، وهو أن يعرف الله حق معرفته.

قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام:٩١]. وقد رُوي: ما عرفوه حق معرفته.

وقال ﷺ: «لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور، ولزالت بدعائكم
٨/ ٥٢٠ الجبال، ولو خفتم الله حق خوفه لعلمتم العلم/ الذي ليس بعده جهل، وما وصل أحد إلى ذلك. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟! قال: ولا أنا، الله أجل أن يبلغ أحدٌ كنه أمره كله»[1].

هذا وهو أعرف الخلق بربه، الذي تصير معارف ذوي المعارف عند معرفته نكرة.

وقد كان يقول في مناجاته: «اللهم عرِّفني نفسك حتى أزداد لك رغبة، ومنك رهبة»[2]. وهذا طلب الزيادة في المعرفة، كما أدَّبه: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه:١١٤].

---

(١) رواه المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٨٠٢) عن معاذ بن جبل وهو حديث مسلسل بالضعفاء، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (١/ ٤٧٣) للحكيم الترمذي.

(٢) لم أجد هذا الحديث (رشاد).

وقد كان الشبلي يقول: «ما عرف اللهَ أحدٌ حقيقةً» يعني لو عرفوه حقيقةً ما اشتغلوا بسواه.

وكان الواسطي يقول: «كما به كانوا، كذلك به عرفوا». وقال أبو الحسن المروزي في قصيدته:

بِــهِ عَرَفُــوهُ فَاهْتَــدَوْا لِرَشَــادِهِمْ وَلَـوْلاَ الْهُـدَى مِنْـه عَمُـوا وتَحَـيَّرُوا

وقال النبي ﷺ في كلامه:

واللهِ لَوْلاَ اللهُ ما اهْتَدَيْنَا وَلاَ تَصدَّقْنَا وَلاَ صَلَّيْنَا الحديث[1]»./ ٨/ ٥٢١

قال: «فليس شيء إلاّ وهو يعرف الله سبحانه، ولو كان الحكم واحداً والمعرفة واحدة لاستوَوْا. وعدم الاستواء ووجود التفاوت يشهد بصحة ما قلنا، مع تصحيح الآثار، ومذاقات ألفاظ الرجال، فهو أجلّ أن يجهل، وأعز أن تنتهي فيه معارف ذوي المعارف، أو تبلغه بصائر ذوي البصائر: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام:١٠٣].

ومعرفة الرب بربوبيته، إذ ربوبيته ظاهرة، لا يدعها جاحد، ولا يقدر أن ينكرها معاند، إذ هو أجلُّ أن يخفى، وأعز أن يُقاس، وأعظم أن تشرف عليه العقول، أو يتناوله معقول، ليس في حيّز المجهولات فيُستدل عليه، ولا مضبوط بالحواس فتصل الأفهام إليه، فعرفناه بما تعرَّف، ووصفناه بما وصف، إذ به عُرفت المعارف، ووُجدت الدلائل، فعرَّفَنا نفسه، وعرَّفَنا رسله، بما أظهر على أيديها من

---

(١) البخاري (٣٧٨٨)، ومسلم (١٨٠٣).

المعجزات، والبراهين والآيات، وتعرَّف إلينا على ألسنتهم كيف نوحّده ونشكره ونعبده، إذ لا وصول لنا إلى مراده منّا إلاَّ بما أرسل وعلّم، لتكون المملكة معذوقة
٨/ ٥٢٢ بمالكها، ونوحّده بما وحّد به نفسه، ونثني عليه/ بثنائه، ونشكره كما علّمنا على آلائه، إذ هو الغني عن كلّ شيء، وكل شيء إليه فقير. قال الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر:١٥]، فلفقرنا لم نعرفه بنا، ولغنائه عنا عرفناه به، وجعل لنا الزيادة في الكسب، والتوصل بالأسباب، ومنه البداية، وإليه المنتهى، فكلُّ مَن ألزمنا بسبب، عكسنا عليه ذلك السبب، وتسلسل الأمر، وإلى الله ترجع الأمور: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود:١٢٣]، فلا مجهولٌ فيُستدل عليه، ولا مُتوقعٌ فيُترَقَّب، فللرسل تأثير في العبادات، وللاستدلال تأثير في المكوِّنات، وللعقول تأثير في المدبِّرات، وللرياضات تأثير في المكتسبات.

وقد أخبر سبحانه في كتابه فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، وقد رُوي: ليعرفون. فلأجل ذلك وقعت المعرفة من الجميع ولم تقع العبادة، فأراد ليعرفوه ثمَّ يعبدوه على بساط المعرفة، فما جبرهم عليه من معرفة ربوبيته وقع، وما ردَّهم فيه إلى الاكتساب وقع من بعض دون بعض، ألا ترى أنه لم يقع من الكفار التعجب والإنكار من أنه سبحانه رب وإله؟ وإنما تعجبت وأنكرت التوحيد بالإلهية، فقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْـَٔالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص:٥] فما أُريد منهم أن يقع بهم علل، وما ألزمهم من معرفة ربوبيته لم يكن لهم سبيل إلى إنكاره وجحده كغيره من المعارف».

٨/ ٥٢٣ قال: «فأصحاب المقالات وضعت كل معرفة غير موضعها،/ وأَجْمَلَتْ وَجَهَّلَتْ الحكم، فالتبس عليها الحكم، واختلفوا بما يُصاب؟: بالعقول، أو الاستدلال، أو

بالإمام؟ فقال بعضهم: أصل المعرفة معرفة الإمام. ومنهم من يقول: أهل البيت، يعني معرفتهم. والأئمة والعلماء والفقهاء أكثرهم يذهب إلى أن المعرفة معرفة العلم والفقه، من حلال وحرام، وفرائض ومندوبات، وأحكام وسنن.

وقال بعضهم: هي أن تعرف الله على يقين حتى تستقر معرفته في قلبك. واختلفوا: أي وقت تقع؟ فمنهم من يزعم: قبل البحث والنظر. ومنهم من قال: بعد البحث والنظر. وقوم يقولون: بعد البلوغ. ومنهم من يجعل حدها معرفة الأجسام والأعراض والجواهر، وكلام يكثر ذكره، ويتبين لك في نفس الكلام - إذا لزمتَ ما قررنا وشرحنا- أنَّ أهل الكلام اعتقدوا ما يليق بالطبع فأثبتوه من طريق العبودية، فجعلوا معرفته بأسباب، وأهل الحق اعتقدوا ما يليق بالربوبية فأثبتوه من حيث الربوبية، والربوبية لا تدنسها العلل، ولا يقع عليها غوامض الفِطَر، فقرر الله الخلق ودعاهم إلى معرفته كِفاحاً، لئلا يشركوا في العلم بمعرفته ولا تكون لهم حجة.

قال سبحانه: ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ﴾ [الأعراف:١٧٢،١٧٣] وذلك لموضع ما ألزمهم من الضرورة، ولو قرَّرهم بمعرفته في حال العبودية -كما/ زعم الجاهلون- لخرجوا عن كونهم ٨/ ٥٢٤
مكلَّفين لموضع النظر إليه، لكن تعرَّف إليهم من بعد ما ألزمهم من الضرورة بالوسائط والآيات، فمن نصح معبوده، وقام على مراعاة ما شرعه له، وتعرَّف به إليه، واتّكل في المعرفة عليه، وأسند جميع أموره إليه، ذكَّره ما سلف من الحال، وكشف له عن العواقب والمآل، فزهد فيما يفنى، وزادت رغبته فيما يبقى، وصار

للإله موحِّداً خائفاً، ومصدِّقاً راجيا، ومن قصَّر في رعايته، وخلط في سعايته، وسلك محجّة التفريط، ولم ينصح فيما أعطى من ضرورته وعقله، جمَّت عيوبه، وكثرت ذنوبه، فملكه هواه، فأعماه وأرداه، ولم يبلغ مناه، فأنساه ذلك ما كان في وقت التعريف، فحصل في جملة من خان وعاند، ولم يكن بخارج من كون ما كان يجهله، إذ قد ثبت العلم بذلك فلم يكن بخارج من النار، ولم يكن بخارج من ضرورته».

قال: «وقد ثبَّت أهل الكلام معارف ضرورية، كمعرفة الإنسان بوجود نفسه، فالربوبية أَوْلى بذلك. وكذلك الأعراض والأجسام والجواهر لأهل الكلام، والجمع والتفرقة، وما يُعرف بالفكر ويشترط بالعلم، ومعرفة الشرع للفقهاء،
٨/ ٥٢٥ والمعرفة التي هي/ الحجة والبرهان، والنور والبيان، للعلماء البلغاء الحكماء، ومعرفة الصفات -وهي العلم به- فهي للأولياء الذين يشاهدونه بالقلوب، ويكاشفهم بالغيوب، إذ يُظهر لهم ما لا يُظهر لغيرهم، وهم المكاشَفُون بنور اليقين، وعلم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين المخصوصون بالحقائق، والمبتدأون بالمكنون من ذخائر كراماته، لأهل صفوته وولايته، فلكل قوم مقام، ولكل مقام علم، ولكل علم حكم. وكذلك المعارف على أحكام ومقامات، فلا يتعدَّى بمعرفة مقامها».

قال: «وقد قيل لأبي الحسين النوري: كيف لا تدركه العقول؟ فقال: كيف يُدْرِك ذو مدى من لا مدى له؟ أم كيف يُدرك ذو غاية من لا غاية له؟ أم كيف يدرك مكيَّف من كيَّف الكيف.

وقال الواسطي: كما قامت الأشياء به وبه فَنيت كذلك به عرفوه. وقال الشبلي: الحق لا يُعرف بسواه. وقال النباجي: طوبى لأهل المعرفة، عرَّفهم نفسه قبل أن عرفوه».

قال: «صدق أئمة الدين، وشيوخ المسلمين فالله سبحانه هو المعروف الأزلي، وهو الهادي إلى معرفته، والمتعرِّف بنفسه إلى بريَّته، إذ ضلَّت العقول والفهوم، والعلوم والأوهام، في تيه التيه أن تتوهمه، والأفكار والأضمار أن تدركه، لأنَّه العظيم الذي فاتت عظمته لكل/ حيث وتقدير، وعجز عن توهمه كل فكر ٨/ ٥٢٦
وضمير، وردعت عظمته العقول، فلم تجد مساغاً فرجعت كليلة، ورجع الوهم خاسئا وهو حسير».

إلى أن قال: «بل هو المعروف بما تعرَّف، والموصوف كما وصف، فتعرَّف إلينا بربوبيته، ووصف لنا توحيده ووحدانيته، وأقسم على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلصَّـٰٓفَّـٰتِ صَفًّا ۝١ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ۝٢ فَٱلتَّـٰلِيَـٰتِ ذِكْرًا ۝٣ إِنَّ إِلَـٰهَكُمْ لَوَٰحِدٌ ۝٤﴾ [الصافات:١-٤]، وهو الصادق في خبره وشهادته، إذ هو الواحد في الحقيقة، الذي لا شريك له في الألوهية والابتداع، وتعرَّف إلينا بهذه المعرفة على ألسنة السفراء، فأوقفتنا السفراء على توحيده، الذي تعرَّف إلينا به في كلامه وخطابه، فالأصل منه ثم من السفراء. ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران:١٦٤]، وأسعدنا بالعقل الذي هو الحجة، والعلم الذي هو الحجة، وجعل لنا السمع والأبصار والأفئدة، وطالبنا بالاعتبار والافتكار والقبول، ليكون أقوى في البرهان، وأبلغ في البيان.

قال سبحانه: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون:٩١]، فنزَّه نفسه عمَّا زعموا وابتدعوا، وصدق الله في خبره وصدقت الرسل». / ٨/ ٥٢٧

وتكلم على هذه الآية، وعلى قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢] بما يناسب ذلك، إلى أن قال: «قال سبحانه: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ﴾ [الروم:٢٨].

وقال سبحانه: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ﴾ الآية [الزمر:٢٩].

وقال: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾ [النحل:٧٥] مثلاً لمن عبد غيره، إذا ضربَ العبدَ مثلا لمن عُبِد مِنْ دونه، لأنَّه ذليل عاجز مفتقر مُدَبَّر مملوك، لا يقدر على شيء: لا نفعاً ولا ضرّاً، ولا خَلْقا ولا أمرا، ولا موتاً ولا حياة ولا نشورا. ومن رزقناه: جعله مثلا يُستدل به على توحيده وكمال ربوبيته، لأنه الواسع الجواد القادر الرازق للعباد سرّاً وجهرا، فضرب الله سبحانه لهم الأمثال ليوبِّخهم ويريهم عجزهم فيما أضافوا إليه من الشركاء، مع إقرارهم بمعرفة ربوبيته تعالى الله عمَّا يشركون، فعزَّ من لم يُشارَك في قدرته، وجلَّ من لم يُرَام في وحدانيته، وتعظَّم من تفرَّد بالربوبية، فجلَّ أن يكون له شريك في خلقه».

إلى أن قال: «فخلقهم على الفطرة، وبعث إليهم السفراء، وعلَّمهم العلم، وركَّب فيهم العقل بالفكر. فبالفطرة عرفوه، وبالوسائل عبدوه، فلولا الله سبحانه

ما عرفناه من طريق ربوبيته، ولولا إرسال الرسول مع ما/ خاطبنا به، ووقَّفنا ٥٢٨/٨
عليه، ووفَّقنا له، ومنَّ علينا به، وكتب في قلوبنا، واختصَّنا -ما عرفنا توحيده، ولا كيف نطيعه.

ولولا ما ظهرت من الآيات والمعجزات، التي أظهرها على أيدي الرسل، بحقائق معانيها التي يعجز الخلق عن الإتيان بمثلها، لم نعرف رسله.

ولولا زوائد الأعمال، وتصحيح الأحوال، والعلوم والفهوم والمعارف، وأسرار مقامات القوم، وحلاوة أذواقهم، والروائح الواردة إلينا منهم وعنهم -ما عرفنا ذوي المزيد.

وكل ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس، ولكن أكثر الناس لا يشكرون. فلو شكر الكافر ما اضطرَّه إليه من معرفة باريه بربوبيته، واعترف له بنعمه، وإخراجه من العدم إلى الوجود، ورأى الأفضال والنعم التي قد عُمَّ بها، وكمال صورته، وإدرار رزقه عليه -لأَوْصله شكره بمعرفة توحيده، فصدَّق رسوله، وحقق ما سلف من عهده، ورجع إلى ضرورته، واعترف بوحدانيته، فأبطل ما سواه، ولم ير إلهاً إلاَّ إياه، ولكن لما جهل النعمة، وزاغ عن العهد، ونكث في إقراره، وكذَّب السفراء- حرمه أكبر المنن، وأفضل النعم: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡ﴾ [الصف:٥]، فتركه مع هواه، فكان هلاكه في مناه، وإذا شكر المؤمن معرفة التوحيد التي منَّ بها عليه، وشُكْرُها قبول ما جاء به الرسول: قول، وعمل، وإخلاص نيَّة، وإصابة سُنَّة، ولزوم/ قدوة، وحبس عن المخالفة أو صلة بمعرفةٍ مزيدة، فكلما نَصَحَ في ٥٢٩/٨
مزيد، رُفع إلى مزيد.

قال سبحانه: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم:٧].

قلت: ويُستدل على ما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره من أن المعرفة الأوَّلية الفطرية تحصل بلا دليل أنَّ ما يُعلم بالدليل إنما يعلم إذا عُلم أنَّ الدليل مستلزم له ليكون دليلاً عليه. وهذه هي الآية والعلامة. وكذلك الاسم إنما يدلُّ على المسمَّى إذا عُرف أنه اسم له، وذلك مشروط بتصوّر المدلول عليه اللازم، وبأن هذا ملزوم له.

ولهذا قيل: إنَّ المقصود بالكلام ليس هو تعريف المعاني المفردة، لأنَّ المعنى المفرد لا يُفهم من اللفظ حتى يُعرف أنَّ اللفظ دال عليه، فلا بدَّ أن يُعرف أنَّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، حتى تُعرف دلالته عليه، فتكون المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفة بدلالة اللفظ عليه، بخلاف المعنى المركّب، فإنَّه إنما يُحتاج إلى العلم بجنس المركّب لا بالتركيب المعين، فنعرف أنَّه إذا قيل: قام فلان، أنَّه فعل القيام القائم به. فإذا قيل: زيدٌ، عُرف أنَّه فعل القيام القائم به، بخلاف مسمَّى زيد، وأنَّه لا يُعرف/ أن زيداً يدلُّ على مسمَّاه، ٨/ ٥٣٠
حتى يُعرف أوَّلا مسمَّى زيد، فلو استفيد مسمَّى زيد من زيد لزم الدَوْر.

وهذا موجود في كل ما دل على معنى مفرد. فما دلَّ على الباري إنما تُعرف دلالته عليه إذا عُرف أنه مستلزم له، وذلك مشروط بمعرفة اللازم المدلول عليه، فلا يُعرف أنَّ هذا دليل على هذا المعيَّن حتى يُعرف المعنى والدليل، وأنَّ الدليل مستلزم للمعيّن المدلول عليه، فلو استفيد معرفة المعيّن من الدليل لزم الدَوْر، بل يكون ذلك المعيَّن متَصَوَّراً قبل هذا، وتلك الأمور مستلزمة له، وآيات عليه، فكلما تُصورت تُصور المدلول عليه، فيكون كما قال تعالى: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق:٨] تبصرة: إذا قُدِّر أنه مس طيف من الشيطان فشككه فيما عرفه أولا، فإذا رأى آياته المستلزمة لوجوده، كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف.

كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ٢٠١﴾ [الأعراف:٢٠١]، وتكون تذكرة إذا حصل نسيان وغفلة تذكِّره بالله، فهي تبصرة لما قد يعرض من الجهل، وتذكرة لما قد يحصل من غفلة، وإن كان أصل المعرفة فطرياً حصل في النفس بلا واسطة ألبتة. / ٨/ ٥٣١

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أنَّ الأدلة نوعان: أقيسة، وآيات. فأمَّا الأقيسة فلا تدلُّ إلاَّ على معنى كلي، لا تدل على معنى معيّن.

فإذا قيل: هذا مُحدَث. وكل محدَث فله محدِث قديم. أو: كل ممكن فلا بدَّ له من واجب، فإنما يدلُّ على قديم واجب الوجود بنفسه، لا يدلُّ على عينه، بل نفس تصور هذا لا يمنع من وقوع الشركة فيه. فإذا قُدِّر أنَّه عُرف أنه واحد لا يقبل الشركة، فإنَّه لم تُعرف عينه، فلا بدَّ أن تُعرف عينه بغير هذه الطريق، والآيات تدلُّ على عينه، لكن كون الآية دليلاً على عينه مشروطة بمعرفة عينه قبل، إذ لو لم تُعَرف عينه لم يُعرف أن هذه الآية مستلزمة لها.

فعُلم أنَّه في الفطرة معرفة بالخالق نفسه، بحيث يميّز بينه وبين ما سواه، كما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره. ولهذا كل من تُطلب معرفته بالدليل، فلا بدَّ أن يكون مشعوراً به قبل هذا، حتى يُطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله.

وأما ما لا تشعر به النفس بوجهٍ فلا يكون مطلوباً لها. وإذا كان مطلوباً لها فلا يمكن أن يُستدل عليه بشيء، حتى يُعلم أنَّه يلزم من تحقق/ الدليل تحققه. وقد بُسط هذا في ٨/ ٥٣٢
موضع آخر، وبُين فيه أنَّ التصور البسيط المفرد لا يجوز أن يكون مطلوباً بالحد، وإنما يُطلب بالحد ما يكون مشعوراً به من بعض الوجوه، فيُطلب الشعور به من وجه آخر.

ولهذا لم يكن مجرد الحد معرِّفاً بالمحدود، إن لم يُعرف أن الحد مطابقٌ له، وهو لا يعرف ذلك إن لم يعرف المحدود، وإلا فمجرد الدعوى لا تفيد.

وكذلك الدليل القياسي. إذا قيل: كلُّ مسكر خمر، وكل خمر حرام، فإن لم يعرف المقدمتين لم يعرف النتيجة. وإذا كان آية على شيء معين مثل كون الكوكب الفلاني، كالجدي مثلاً، علامة على جهة الكعبة، فلا بدَّ أن يكون قد عَرَف الجدي وعرف أنَّه من جهة الشمال، وعرف أن الجهة المعينة جهة الكعبة في الجنوب، فإذا رأى الجدي علم أنَّ جهة الكعبة تقابله. ولولا تقدم معرفته بالدليل وهو الجدي، والمدلول عليه وهو جهة الكعبة، لم يمكنه الاستدلال. لكنه عرف أولاً الدليل والمدلول عليه، ثم خفي عليه المدلول، وهو جهة الكعبة في بعض الأوقات والمواضع، فلما رأى الدليل عرف المدلول الذي كان قد جهله بعد علمه به، كمن سمع منادياً ينادي باسم من يطلبه كابنه وأخيه، وقد أضلَّ مكانه، فإذا سمع الاسم استدلَّ به على المسمَّى الذي كان يعرفه قبل هذا، ولكنه قد حصل له به نوع من الجهل بعد ذلك.

٨/ ٥٣٣ فالآيات الدالة على الرب تعالى: آياته القولية التي تكلم بها كالقرآن،/ وآياته الفعلية التي خلقها في الأنفس والآفاق، تدلُّ عليه وتحصل بها التبصرة والذكرى، وإن كان الرب تعالى قد عرفته الفطرة قبل هذا، ثم حصل لها نوع من الجهل أو الشك أو النسيان ونحو ذلك.

ومما ينبغي أن يُعرف أنَّ علم الإنسان بالشيء وتصوره له شيء، وعلمه بأنَّه عالم به شيء، وعلمه بأنَّ علمه حصل بالطريق المعيّن شيء ثالث. وكذلك إرادته وحبه شيء، وعلمه بأنَّه مريد محب له شيء، وكون الإرادة والمحبة حصلت بالطريق المعيّن شيء ثالث.

فالمتوضئ والمصلّي والصائم يحصل في قلبه نيّة ضرورية للفعل الاختياري، لا يمكنه دفع ذلك عن نفسه، وإن لم يتكلَّم بالنية، ثمَّ قد يظن أنَّ النية إنما حصلت بتكلمه بها، وهو غالط في ذلك.

وكذلك قد يحصل له علم ضروري بمخبر الأخبار المتواترة، ثمَّ ينظر في دلالة الخبر، فيظن أنَّ العلم الحاصل له لم يحصل إلاَّ بالنظر، وهو قد كان قبل النظر عالماً. وقد يُقال: إنَّ النظر وكَّد ذلك العلم أو أحضره في النفس بعد ذهول النفس عنه، وهذا مما يبيّن لك أنَّ كثيراً من النظَّار يظنون أنهم لم يعرفوا الله بالطريق المعيّن من النظر الذي سلكوه، وقد يكون صحيحاً، وقد يكون فاسدا. فإن كان فاسداً فهو لا يوجب العلم، وهم يظنون أن العلم إنما حصل به، وهم غالطون. / ٨/ ٥٣٤

بل العلم قد حصل بدونه، وإن كان صحيحا، فقد يكون مؤكِّدا للعلم ومُحْضِرا له، ومبيِّنا له، وإن كان العلم حاصلاً بدونه.

هذه الأمور مَنْ تصورها حقَّ التصور تبيّن له حقيقة الأمر في أصول العلم، وعلم أنَّ من ظنَّ أن الأمر الذي يعرفه عامة الخلق، وهو أجلُّ المعارف عندهم، من حصره في طريق معيّن لا يعرفه إلاَّ بعضهم كان جاهلا، لو كان ذلك الطريق صحيحا، فكيف إذا كان فاسدا؟!

ومما يوضّح الكلام في هذا أنَّ الذكر المشروع لله هو كلام تام، كما قال النبي ﷺ: «أفضل الكلام بعد القرآن أربع وهن من القرآن: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر[1]».

فأما مجرد ذكر الاسم المفرد، وهو قول القائل: «الله، الله» فلم تأت به الشريعة، وليس هو كلاماً مفيدا، إذ الكلام المفيد أن يُخبر عنه بإثبات شيء أو نفيه. وأمَّا التصور المفرد فلا فائدة فيه، وإن كان ثابتاً بأصل الفطرة، وإن كان المعلوم بالفطرة ما تدخل فيه أمور ثبوتية وسلبية. / ٨/ ٥٣٥

---

(١) مسلم (٢١٣٧) عن سمرة بن جندب.

فصل

[كلام ابن أبي موسى في «شرح الإرشاد» عن المعرفة: هل تدرك بالعقول أم بالسمع؟]

والقائلون بأن المعرفة تحصل بغير العقل يفسرون كلامهم بمعنى صحيح، مثل ما ذكره الشريف **أبو علي بن أبي موسى**[1] في شرح «الإرشاد» في الفقه تصنيفه، لما شرح عقيدته المختصرة التي ذكرها في أول «الإرشاد».

قال لما ذكر التوحيد: «**الكلام بعد ذلك: المعرفة هل تُدرك بالعقول أم بالسمع؟**» **قال: «فالذي نذهب إليه قول إمامنا: إنَّ معرفة الخالق أنه الله لا تُدرك إلَّا بالسمع». قال: «وقد اختلف أصحابنا في ذلك على طريقين. فقال الأقلون منهم: إنَّ المعرفة تدرك بالعقول، مع اتفاقهم معنا أنَّها لا تدرك بمجرد العقل قبل ورود السمع بها».**

قال: «والدليل على أنَّها تدرك بالسمع، وأنَّه لا مدخل للعقول فيها قبل ورود السمع بها: أن العقل مخلوق كالحواس الخمس منَ البصر والسمع والشم واللمس والمذاق. ثمَّ المقسوم منه يتفاضل الخلق فيه. يعلم ذلك كل أحد ضرورة، فإذا كان كذلك فاللمس لا يُدْرِك به اللامس الأرايح، والشم لا يدرك به الشامُّ الأصوات».

---

(١) سبقت ترجمته (٨/ ٣٦).

قال: «وجملة هذا أنَّ الله لم يجعل اللمس سبيلاً إلى إدراك الأرايـيح، ولا الشم سبيلاً إلى إدراك المسموعات، بل جعل كل واحد منهما سبيلا لإدراك ما خُصّ به، وإن كنا نجوّز أن يفعل ذلك ويجعل العلم في اليد، والكلام في الرجل، والنظر في
اللسان، لأنَّ الجواهر من جنس/ واحد. وإذا جاز قيام الرؤية ببعضها جاز ٩/ ٣
بجميعها، ولكن ذلك لا يكون في الدنيا إلاَّ لنبي ليكون من معجزاته. ودليل تصوره كلام الذراع للنبي ﷺ[1].

وفي الآخرة إذا أنطق الله عز وجل الجوارح بقوله: ﴿تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور:٢٤]، ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت:٢١]، وبقوله: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍۭ بَاسِرَةٌ ۝٢٤ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٤]».

قال: «فيجوز أن يجعل الله الظن يوم القيامة في الوجوه المعذَّبة. كذلك العقل لم يجعل الله له سبيلاً إلى إدراك السواد والبياض، ولا إلى إدراك المشام والطعوم، بل جعل الله له سبيلاً إلى التمييز بين الموجودات، وإلى إدراك فهم السمعيات، والفرق
بين الحسن منها والقبيح، والباطل/ منها والصحيح، فإذا نَظَر إلى المصنوعات التي ٩/ ٤
لا سبيل للخلق إلى مثلها، ويعجز كلُّ فاعل عنها، وتحقق بصحة التمييز المركّب فيه -إذا أراد الله هدايته- أنَّ المحدثات لا تصنع نفسها، علم أنَّها مفتقرة إلى صانع،

---

(١) أصل حديث الذراع عند البخاري (٢٤٧٤)، وهذا اللفظ رواه أبو داود (٤٥٠٨)، والدارمي (٦٨)، والبيهقي (٨/ ٤٦) والحديث صحيح.

غير أنَّه لا يعرف من هو قبل ورود السمع، فإذا ورد السمع بأنَّ الصانع هو الله قَبِلَهُ العقل، ووقع له فهم في السمع، وتحقق صحة الخبر، وعرف الله من ناحية السمع، لا من ناحية العقل، لأنَّ العقل بمجرده لا يعلم مَن الصانع قط، وأكثر ما في بابه أن يقع به التمييز، فيبقى أن يفعل الجمادُ نفسَه، ويقضي بالشاهد على الغائب، فأمَّا أن يعرف من الصانع فمحال إلاَّ من جهة السمع».

قال: «والدليل على صحة اعتبارنا أنَّ الله خاطب العقلاء بالاعتبار، فقال: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر:٢]: يعني البصائر. وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾ [ق:٣٧]: أي عقل. وقال: ﴿وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص:٢٩]، فأمرهم باعتبار ما جعل لهم سبيلاً إلى اعتباره دون غيره.

ثمَّ الدليل القاهر هو القاضي بصحة ما ذكرت: أنَّ الله عز وجل حجب عن الخلق -من الملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين وسائر الخلق أجمعين- معرفة ما هو، ولم يجعل لهم طريقاً إلى علم مائيته، ولا سبيل إلى إدراك كيفيته، جل أن يُدرَك أو يحاط به علما، وتعالى علوا كبيرا: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه:١١٠]، فمنع من إحاطة العلم به، فلا سبيلَ لأحد إليه./ ٥/٩

وقال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]، فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال، فمنع من الاستدلال عليه بالمثلية، كما منع الدليل على إدراك كيفيته أو علم ماهيته. فهذا الذي لا سبيل للعقل إلى معرفته، ولا طريق له إلى علمه.

ثمَّ كلَّف جلَّ اسمه سائر بريّته، وافترض على جميع المكلَّفين من خليقته علمَ مَنْ هو، ليعرف الخلق معبودهم، ويعلموا أمر إلههم وخالقهم، فلما كلّفهم ذلك نصب لهم الدليل عليه سمعاً، ليتوصلوا به إلى أداء ما افْتَرَضَ عليهم من عبادته، وعلم ما كلّفهم من معرفته، علماً منه جلَّت عظمته بأنَّه لا طريق للعقل إلى علم ذلك بحال، فقال تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه:١٤]، وقال: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ﴾ [يونس:٣]، وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ [الروم:٤٠]، وقال: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [الحشر:٢٢-٢٤]».

قال: «ولو سألهم قبل أن يسمعوا باسمه عن تأويل من خلقهم، ما كان لهم طريق إلى علم ذلك، لأنَّ الأسماء لا تُسمع من جهة العقل»./ ٦/٩

قال: «فثبت وتقرر بالدليل الذي لا يحتمل إلاَّ ما ذكرناه: أنَّ الله العظيم لم يُعرف إلاَّ من جهة السمع، لإحاطة العلم أنَّه لا طريق للعقل بمجرده إلى معرفة هذه الأسماء، ولا إلى معرفة المسمَّى، لو لم يرد السمع بذلك. ومدَّعى ذلك ومجوّزه من ناحية العقل يعلم بطلان دعواه ضرورة».

وتكلَّم على قصة إبراهيم بكلام ليس هذا موضعه، إلى أن قال: «والمعرفة عندنا موهبة من الله، وتقع استدلالاً لا اضطرارا، لأنَّها لو كانت تُعلم بضرورة لاستوى فيها العقلاء».

إلى أن قال: «فثبت أنَّ المعرفة لا تقع إلاَّ من ناحية السمع، على ما نقول: إنَّ الله لا يخلي خلقه في وقت من الأوقات، ولا في عصر من الأعصار ممن يعرِّفه إليهم، فتعرَّف إليهم على ألسنة رسله، وأرسل الرسل بالدعاء إليه، والدلالة عليه، لكي لا تسقط حجج الله.

وكان كل نبي يعرّف أمته معبودهم، كقول نوح لقومه: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [نوح:٣]، وكقول شعيب: ﴿يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [الأعراف:٨٥].

وكذلك في قصص غيرهم من الرسل، كلٌّ منهم يديم الدعوة لقومه، فإذا قُبِض كان حكم شريعته قائماً في حال الفترة، إلى أن ينسخها الله بإرسال نبي آخر، فيقوم الثاني لأمته في التعريف والدعوة قيام الماضي لأمته، فما أخلى الله الخلق من
٧/٩ سمع يعرفونه به، ويستدلّون به على ربوبيته ومعرفة أسمائه»./

[تعليق ابن تيمية]

قلت: ففي هذا الكلام قد جعل العلم ثلاثة أنواع: **أحدها**: هو الذي يُعرَف بالعقل. **والثاني**: المعرفة التي لا تحصل إلاَّ بالسمع. **والثالث**: ما لا سبيل إلى معرفته لا بعقل ولا بسمع.

فالأول: المعرفة المطلقة المجملة بأن هذه المحدَثات التي يعجز عنها الخلق لا بدَّ لها من صانع. ولكن هذه المعرفة لا تفيد معرفة عينه ولا أسمائه، فإنَّ المحدَثات إنَّما تدل على فاعلٍ ما مطلق من حيث الجملة. وكذلك سائر ما يُذكر من البراهين القياسية، فإنَّما تدلُّ على أمر مطلق كلي، إذ كان البرهان المنطقي العقلي لا بدَّ فيه من قضية كلية، والنتيجة موقوفة على جميع المقدمات، فإذا كان المدلول عليه لم تُعرَف عينه قبل الاستدلال، لم يدل هذا الدليل إلاَّ على أمر مطلق كليٍّ.

وإيضاح ذلك أنَّه إذا استدلَّ بحدوث المحدَثات على أنَّ له محدِثا، وبإمكان الممكنات على أن هناك واجبا، فإنَّه لم يعرف إلاَّ وجود محدِث واجب بنفسه. وهذا معنى كليٌّ مطلق لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه، فلا يكون في ذلك معرفة عينه، ولو وُصِف هذا بصفات مطلقة لم يخرجه ذلك عن أن يكون مطلقاً كليا.

ثم إنه ضلّ من ضل من الجهمية نفاة الصفات، من المتفلسفة والمعتزلة والمتصوفة، حيث أثبتوا وجوداً واجباً قديما، ثمَّ وصفوه بصفات سلبية توجب امتناع تعيّنه، وأنَّه لا يكون إلاَّ مطلقا، وقد عُلِم أنَّ ما لا يكون إلاَّ مطلقا كليًّا، لا يوجد إلاَّ في الأذهان لا في الأعيان، فيكون ما أثبتوه لا وجود له في الخارج.

ومن المعلوم الفرق بين كون الدليل لم يدل على عينه وبين نفي تعيّنه،/ فإن من سلك ٨/٩
النظر الصحيح علم أنَّه موجود معيّن متميز، وإن كان دليله لم يدله على عينه، بخلاف من نفى تعيّنه وجعله مطلقاً كلياً، أو قال ما يستلزم ذلك، فإنَّ هذا معطِّل له في الحقيقة.

ومثال هذا من علم بالدليل وجود نبيٍّ مرسل أرسله الله إلى خلقه ولم يعلم عينه، فهذا قد علمه علماً مطلقا. وأمَّا من قال: إنَّ هذا النبي إنما يُوجد مطلقاً لا معيّنا، فهذا قد نفى وجوده في الخارج. فإذا تبين أنَّ القياس العقلي البرهاني لا يفيد إلاَّ معرفة مطلقة كلية، فمعلوم أنَّ أسماءه لا تُعرف إلاَّ بالسمع، فبالسمع عُرفت أسماء الله وصفاته التي يوصف بها من الكلام.

ولولا السمع لما سمِّي ولا ذُكر ولا حُمد ولا مُدح ولا نُعِت ولا وُصِف. فإن كان هذا هو الذي أرادوه بمعرفة عينه ومن هو، فلا ريب أنه لا يحصل إلاَّ بالسمع، وإن أراد بذلك معرفة أخرى، مثل المعرفة بسائر نعوته التي أخبرت بها الرسل، فهذا أيضاً يُعلم بالسمع، ومنها ما لا يُعلم بمجرد القياس العقلي، ومنها ما قد تنازع الناس هل يُعلم بالعقل أم لا؟

وأما معرفة عين المسمَّى الموصوف الذي عُلِم وجوده، فهذا في المخلوقات يُعرف بالإحساس ظاهراً أو باطنا: إمَّا بالإحساس بعينه، أو بالإحساس بخصائصه. فمن علم اسم شخص ونعوته، أو اسم أرض وحدودها، فإنَّه يعرف عينها بالرؤية: إمَّا بمخبر يخبره أنَّ هذا المعنى هو الموصوف المسمَّى، وإما بأن يرى اختصاص ذلك المعين بتلك الأسماء والصفات.

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة:١٢١]. فمن

٩/٩ عرف نعوت النبي ﷺ التي نُعت/ بها في الكتب المتقدمة، ثم رآه ورأى خصائصه، علم أنَّ هذا هو ذاك، لعدم الاشتراك في تلك الصفات.

وهذه المعرفة قد تكون بمشاهدة عينه كالذين شاهدوه، وقد لا تكون بمشاهدة عينه، بل بطرق أخرى يُعلم بها أنَّه هو، كما يُعلم أنَّ القرآن تُلقِّيَ عنه، وأنَّه هاجر من مكة إلى المدينة ومات بها، وأنه هو المذكور في الأذان، وهو الذي يسميه المسلمون محمداً رسول الله، وهو صاحب هذه الشريعة التي عليها المسلمون. فهذه الأمور تعرف بها عينُه من غير مشاهدة.

وكذلك قد تُعرف عين خلفائه وأصحابه وغيرهم من الناس، وتُعرف أقوالهم وأفعالهم وغير ذلك من أحوالهم، معرفة معيّنة لا اشتراك فيها مع عدم المعاينة.

لكن قد شوهد آحاد الأناسي وعُلم أنَّ هؤلاء من هذا النوع، ولكن لم يُشهد ما يشبه النبي ﷺ وخلفاءه من كلِّ وجه، وإنما شوهد ما يشبههم من بعض الوجوه.

فهذا القدر المسمَّى يُعلم بمشاهدة نظيره. وأما القدر الفارق، فلا بد أن يشارك غيره في وصف آخر، فيُعلم ما بينهما من القدر المشترك أيضاً.

فالأمور الغائبة لا يمكن معرفتها ولا التعريف بها إلاَّ بما بينها وبين الأمور الشاهدة من المشابهة. لكن إذا عَرَف أنَّه لا شركة في ذلك، علم أنه واحد معيّن من علم بعض صفاته[1]. وإن جوَّز فيه الشركة لم يعلم عين ذاك./ ٩/ ١٠

ففي الجملة معرفة عين من علم بعض صفاته قد يحصل بالسماع، وقد يحصل بالعيان، وقد يحصل بإلاستدلال. والعلم بالموصوف قد يُعلَم بطرق متعددة، فمن عَلِمَ نعت الملك ثمَّ رآه فقد يعلم عينه لما استقر عنده من معرفة صفاته. وقد يَعْلَم ذلك بمن يخبره أنَّ ذلك المسمَّى الموصوف هو هذا المعيّن.

ولهذا إذا كان في كتاب الوقف ونحوه حدود عقار وصفاته، فقد تُعلم الحدود بالمعاينة والاستدلال بأن لا يدلّ ما يطابق تلك النعوت إلاَّ هي. وقد يُعلم بالخبر والشهادة ما يشهد الشهود بأنَّ الحد المسمَّى الموصوف هو هذا المعيّن. وإذا شهد الشهود على مسمَّى منسوب، وكَتَبَ بذلك حاكم إلى حاكم آخر، أو شهد شهود فرع على شهود أصل، فإنَّه يُعلم عين المسمَّى المنسوب، كمن شُهد بنسبه ولا يوجد له شريك، فإن وُجِد له شريك لم تُعلم عينه بالشهادة باسمه ونسبه، وصار ذلك كالحلية والنعت المشترك، وهل يُشهد بالتعيين بمجرد الحلية عند الحاجة؟ فيه نزاع بين الفقهاء.

وكما أنَّ معرفة عين الموصوف تحصل بطرق، فنفس العلم الأول بصفته المختصة يحصل بطرق. والعلم بالمعينة قد يكون بالمشاهدة الظاهرة، وقد يكون بالمشاهدة الباطنة، وقد لا يكون إلا لمجرد الآثار.

---

(١) في الأصل سقطت كلمة صفاته والسياق يقتضي إثباتها (رشاد).

ومما يبين الفرق بين المعيّن والمطلق، ما ذكره الفقهاء في باب الأعيان المشاهدة والموصوفة. فإن المبيع قد يكون معيّنا وقد لا يكون. والمعيّن قد يكون مشاهدا، فهذا يصح بيعه بالإجماع. وقد يكون غائبا، وفيه ثلاثة أقوال مشهورة للعلماء، وهي ثلاث
٩/ ١١ روايات عن أحمد: **أحدها**: أنه لا/ يصح بيعه، كظاهر المذهب الشافعي. **والثاني**: يصح، وُصِف أو لم يوصف، كمذهب أبي حنيفة. والثالث: وهو مذهب مالك والمشهور من مذهب أحمد: أنَّه يصح بالصفة، ولا يصح بدونها.

ولو تلف هذا المبيع قبل التمكن من قبضه بآفة سماوية، انفسخ البيع فيه باتفاق العلماء، ولم يكن للمشتري المطالبة ببدله، لأنَّ حقه تعين في عين معيّنة. وأمَّا المبيع المطلق في الذمة، فمثل دَيْن السَّلَم. فإنه أسلم في شيء موصوف مطلق ولم يعيّنه. وهو بمنزلة الثمن المطلق الذي لم يُعيَّن، وبمنزلة الديون التي ثبتت مطلقة، كالصداق وبدل القرض والأجرة ونحو ذلك.

ومثله في الواجبات الشرعية وجوب عين رقبة مطلقة ونحو ذلك. فهنا الواجب أمر مطلق لم يتعين، بل لمن هو عليه أن يأتي بأيِّ عين من الأعيان إذا حصل به المقصود. ولو أتى بمعين فتلف قبل التمكن من قبضه، كان للمستحق المطالبة بعين أخرى.

وهكذا قال الفقهاء في الهدي المطلق، كَهَدْيِ التمتع والقِران والهَدْي المعين، كما لو نذر هَدْياً بعينه، فإنَّ المعيَّن لو تلف بغير تفريط منه، لم يكن عليه بَدَلُه. بخلاف ما وجب في الذمة. فإنَّه لو عينه وتلف كان عليه إبداله.

وكل موجود في الخارج فهو في نفسه معيّن. لكن العلم به قد يكون مع العلم بعينه، وقد لا يكون مع العلم بعينه، كالمبيع إذا كان مشاهداً فقد عرف المشتري عينه، وإذا كان غائباً فهو معيّن في نفسه، والمشتري لا يعرف عينه، وإنما يعرف منه أمراً مطلقاً، سواء

كان ذلك المطلق لا يحتمل سواه، أو يحتمله ويحتمل غيره، فإنَّه قد يبيعه العبدَ أو الأرض التي من/ صفتها كذا وكذا، ويصفها بصفات تميزها لا تحتمل دخول غيرها فيها، وهذا ٩/ ١٢ بخلاف المسلَّم فيه، فإنَّه لا يكون معيّنا، ومتى كان معينا بطل السَّلَم، كما لو أسْلَم في ثمن بستان بعينه، أو زرع أرضاً بعينها، قبل بُدُوّ الصلاح، كما جاء ذلك في حديث مسند عن النبي ﷺ[1].

إذا تبين هذا فإذا عُرف ثبوت محدِث للحوادث واجب قديم، وعُلِم انتفاء الشركة فيه بأنه واحد لا شريك له في الخلق، أو غير ذلك من خصائصه التي لا يُوصف بها اثنان، مثل أنَّه رب العالمين، وأنه على كلِّ شيء قدير ونحو ذلك -فقد تُعرَف عينه بالعقل- عُرف أنَّه واحد معيّن في نفس الأمر لا شركة فيه، فيَطْلب القلب حينئذ معرفة عينه، بخلاف ما يمكن الشركة فيه.

وإذا كان كذلك فقد يعترض المعترض على قول من قال: إنَّ عينه لا تُعرَف إلاَّ بالسمع، ويقول: التعيين حينئذ بما جعل الله في القلوب من ضرورة المعرفة والقصد والتوجه والإشارة إلى ما فوق السموات، فإنَّها مفطورة على أنَّه ليس فوق العالم غيره.

ولهذا كان منكرو علو الله ومباينته لمخلوقاته من الجهمية الحلولية، أو النفاة للحلول والمباينة ونحوهم، إنما يثبتون وجوداً مطلقاً لا يُعيَّن ولا يُشار/ إليه، بل يقولون بلا ٩/ ١٣ إشارة ولا تعيين. وهؤلاء يثبتون وجوداً مطلقاً كلياًّ، لا يعينونه لا بيواطنهم ولا بظواهرهم. ولهذا يبقون في حيرة واضطراب، تارة يجعلونه حالاًّ في المخلوقات لا يختص بشيء، وتارة يسلبونه هذا وهذا، ويقولون: الحق لا يُقيَّد ولا يخصص ولا يقبل

---

(١) ابن ماجه (٢٢٨٤) وسنده ضعيف.

الإشارة والتعيين، ونحو ذلك من العبارات التي مضمونها في الحقيقة نفي ثبوته في الخارج، فإنَّ كل موجود في الخارج فإنَّه متعيّن متميّز عن غيره، مختص بخصائصه التي لا يشركه فيها غيره.

وهذا هو المقيد في اصطلاحهم، وهم يظنون أنَّ ما ذكروه ثابت في الخارج، لكنهم ضالون في ذلك. وضلالهم كضلال في أمور كثيرة لا توجد إلاَّ في الأذهان ظنوناً ثابتة في الأعيان. ومن هنا ضلَّ من ضل في مسألة المعدوم: هل هو شيء أم لا؟ وفي مسألة الأحوال، وفي مسألة وجود الموجودات: هل هو ماهيتها الثابتة في الخارج أو غير ذلك؟ والكلِّي الطبيعي: هل هو ثابت في الخارج أم لا؟

وجماع أمرهم أنَّهم جعلوا الأمور العقلية التي لا تكون ثابتة إلاَّ في العقل -كالمطلقات الكلية ونحوها- أموراً موجودة ثابتة في الخارج، وزعموا أنَّ هذا هو الغيب الذي أخبرت به الرسل، وذلك ضلال.

فإنَّ الغيب الذي أخبرت به الرسل هو مما يمكن الإحساس به في الجملة، ليس مما لا يمكن الإحساس به، لكن مشاهدته والإحساس به يكون بعد الموت، وفي الدار الآخرة. وهناك الحياة وتوابعها من الإحساس والعمل أقوى وأكمل، فإنَّ الدار الآخرة
لهي الحيوان./ ٩/ ١٤

فالرسل لم تفرِّق بين الغيب والشهادة، بأنَّ أحدهما معقول والآخر محسوس، كما ظن ذلك من ظنه من المتفلسفة والجهمية، ومن شركهم في بعض ذلك، وإنما فرَّقت بأن أحدهما مشهود الآن، والآخر غائب عنا لا نشهده الآن، ولهذا سمَّاه الله تعالى غيبا.

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة:٣]، لم يسمِّه معقولا، وقد بُسط الكلام على هذا في موضعه.

والمقصود هنا أنَّ ما عُرف وصفه تُعرَف عينه بوجه من وجوه الإحساس، إمَّا بذاته وإما ببعض خصائصه. والله تعالى يختص بما فوق العالم، فالعباد يشيرون إلى ذلك، ويعلمون أنَّ خالق العالم هو الذي فوق العالم، لا يشركه في ذلك أحد. وهذا العلم قد يحصل بالفطرة، وقد يحصل بالاستدلال والقياس، وقد يحصل بالسمع من الرسل، كما أخبرت بأن الله فوق العالم.

ولهذا قال فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر:٣٦، ٣٧].

ولهذا كان معراج نبينا ﷺ إلى السماء. وكذلك سائر ما تعرفه القلوب من خصائصه.

وقد يُقال: هو تعيين يمكن حصوله بدون السمع. وذلك أنَّ معرفة عينه بالمشاهدة لا تحصل في الدنيا، فلم يبق إلاَّ معرفة عينه بغير هذه الطريق، كما يعرف عينَ الرسول ﷺ من لم يشاهده، بمعرفة ما يعرفه من خصائصه./ ١٥/٩

وأمَّا القائل: إنَّ عينه لا تُعرف إلاَّ بالسمع، فقد يقول: إنَّ ما حصل للقلوب من معرفة عينه إنما حصل بالسمع.

والناس متنازعون في كونه فوق العالم: هل هو من الصفات التي تُعلم بالعقل؟ كما هو قول أكثر السلف والأئمة، وهو قول ابن كُلاَّب وابن كرَّام، وآخر قولي القاضي أبي يَعْلَى. أو هو من الصفات السمعية التي لا تُعلَم إلاَّ بالسمع، كما هو قول كثير من أصحاب الأشعري. وهو أول قولي القاضي أبي يَعْلَى وطائفة معه.

فابن أبي موسى وأمثاله قد يقولون بهذا، ويقولون: لم نعلم ذلك إلاَّ بالسمع. ويقولون: لم نَعلم أنَّه فوق السماء إلاَّ بالسمع، لكن كلامه أعم من ذلك.

وكلامهم يصح إذا فُسِّر بأنواع من التعيين التي لم تُعلم إلاَّ بالسمع، كالصفات الخبرية. أو فُسِّر بأن السمع هو الذي أرشد العقول إلى ما به يُعلم التعيين، وأنه لولا إرشاد السمع لم يُعلَم ذلك، أو بأنه أراد بالتعيين معرفة الأسماء والصفات القولية، التي يوصف الله بها. أو أراد بذلك أنَّ كثيراً من الناس -أو أكثرهم- لا تحصل لهم معرفة شيء من التعيين إلاَّ بالسمع.

وكثير ممن يقول بوجوب النظر وأنَّه أول الواجبات، أو أول الواجبات: المعرفة، يقولون مع ذلك: إنَّ المعرفة لا تحصل إلاَّ بالشرع، كما ذكر ذلك أبو الفرج المقدسي[1]،
١٦/٩ وابنه عبد الوهاب[2]، وابن/ درباس، وغيرهم، كما قال مَنْ قال قبلهم: إنَّها لا تحصل إلاَّ بالشرع.

وهؤلاء يريدون بالعقل: الغريزة ولوازمها من العلوم التي تحصل لعامة العقلاء، وأنَّ ذلك بمجرَّده لا يوجب المعرفة، بل لا بدَّ من أمر زائد على ذلك. كما قالوا في استدلالهم: إن المعرفة لو كانت بالعقل، لكان كل عاقل عارفا، ولما وُجِد جماعة من العقلاء كفاراً، دلَّ على أنَّ المعرفة لم تثبت بالعقل.

ألا ترى أنَّ ما يُدرك بالضرورة لا يختلف أرباب النظر فيه؟ وهذا إنما ينفي المعرفة الإيمانية، وإلا فعامة العقلاء يقرُّون بالصانع.

---

(١) هو أبو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازي. قال ابن أبي يعلى في ترجمته «طبقات الحنابلة» (٢/ ٢٤٨-٢٤٩): المعروف بالمقدسي وحدد سنة وفاته بأنها سنة ٤٠٦. ولكن ذكره ابن رجب في «الذيل على طبقات الحنابلة» (١/ ٦٨-٧٣) وحدد سنة وفاته (ص٧١) بأنها سنة ٤٨٦.

(٢) أبو القاسم عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن علي الشيرازي الأصل، الدمشقي، المعروف بابن الحنبلي، من كتبه «البرهان في أصول الدين». قال ابن رجب: «كناه المنذري وغيره أبا البركات ابن شيخ الإسلام أبي الفرج الزاهد». توفي عبد الوهاب سنة ٥٣٦.

وأيضاً فهذا ينفي أن تكون المعرفة الإيمانية ضرورية. وهو أيضاً يوجب أنَّ الطرق العقلية النظرية لا تفصل موارد النزاع، ولا يحصل عليها الإجماع. وهو كما قالوا. فإنَّ الطرق القياسية العقلية النظرية، وإن كان منها ما يُفضي إلى العلم، فهي لا تفصل النزاع بين أهل الأرض. تارة لدقتها وغموضها، وتارة لأنَّ النفوس قد تُنازِع في المقدمات الضرورية، كما ينازع أكثر النظار في كثير من المقدمات الضرورية.

ولهذا لم يأمر الله عند التنازع إلاَّ بالردّ إلى الكتب المنزلة.

قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة:٢١٣]، فجعل الحاكم بين الناس فيما اختلفوا/ فيه الكتاب المنزل من السماء. ١٧/٩

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩]. فأمر عند التنازع بالرَّد إلى الله والرسول.

[كلام عبد الوهاب بن أبي الفرج المقدسي]

ولهذا قال هؤلاء المقررون لكون المعرفة لا تحصل بمجرد العقل ما قاله عبد الوهاب بن أبي الفرج وغيره: «**إنَّا نقول إن المعرفة لو كانت بالعقل، لوجب أن يكون كل عاقل عارفاً بالله تعالى، مُجْمِعاً على رأي واحد في التوحيد، ولما وجدنا جماعة من العقلاء كفَّاراً، مع صحة عقولهم ودقة نظرهم -دلّ على أنَّ المعرفة لم تحصل بالعقل، لأنَّ العقل حاسة من جملة الحواس. فالحواس لا تختلف في محسوساتها، ألا ترى أنَّ ما يدرك بالنظر من أسود وأحمر وأخضر وأصفر، وحيوان، وحجر، لا**

يختلف أرباب النظر فيه؟ فدلَّ على أنَّ معرفة الله حصلت بمعنى غير العقل، لوجود الاختلاف في المعرفة، والاتفاق فيما طريقه العقل والحواس».

[تعليق ابن تيمية]

وتسمية هؤلاء للعقل حاسة من الحواس هو مما نازعهم فيه طوائف من أصحابهم وغيرهم، كأبي الحسن بن الزاغوني وغيره. والنزاع في ذلك عند التحقيق يرجع إلى اللفظ، ولذلك قالوا: لو كان العقل علَّة في معرفة الباري، لوجب أن تحصل المعرفة بوجوده، وتعدم بعدمه. كالمنظورات تُدرَك بوجود البصر، وتعدم معرفتها ونظرها
١٨/٩ بعدم البصر. وكذلك المسموعات وسائر المحسوسات./

ولما رأينا المسلم يرتدُّ عن الإسلام، مع وجود عقله الذي كان به قبل الارتداد مؤمنا، علمنا أنَّ المعرفة حصلت له بغير ذلك. وكذلك نرى المؤمن بالله يذهب عقله، ويحكم بجنونه، وهو باقٍ على المعرفة، مقرٌّ بالتوحيد، عارفٌ بالله. وعقلاء كثيرون يكفرون بالله ويشركون به. فدلَّ على أن المعرفة مستفادة بمعنى غير العقل.

وهذا الكلام يقتضي أنَّ مجرد الغريزة ولوازمها لا تستلزم المعرفة الواجبة على العباد. وهذا مما لا ينازع فيه أحد. فإنَّ من يقول: إنَّ المعرفة تحصل بالعقل، يقول: إنَّ أصل الإقرار بالصانع يحصل بعلوم عقلية، ولكن ليس ذلك هو جميع المعرفة الواجبة، ولا بمجرد ذلك يصير مؤمنا.

وهذا العقل هو العقل الذي هو شرط في الأمر والنهي. وقد يُراد بالعقل ما تحصل به النجاة. كما قال تعالى عن أهل النار: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠].

وقال تعالى: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ [الفرقان:٤٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف:٢]، وقال: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت:٤٣]، وأمثال ذلك في القرآن.

واحتجوا على أنَّ المعرفة لا تحصل بمجرد العقل، بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا
وَأَبْصَـٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَـٰرُهُمْ/ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ ١٩/٩
بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ﴾ [الأحقاف:٢٦].

وهذه الآية وأمثالها تدل على أنَّ السمع والأبصار والأفئدة لا تنفع صاحبها مع جحده بآيات الله. فتبين أنَّ العقل الذي هو مناط التكليف لا يحصل بمجرده الإيمان النافع، والمعرفة المنجية من عذاب الله. وهذا العقل شرط في العلم والتكليف لا موجب له.

احتجوا أيضاً بما ذكروه عن النبي ﷺ أنَّه قال: تعلَّموا العلم، فإن تعليمه لله خشية، وطلبه عبادة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة، به يُعرَف اللهُ ويُعبَد، وبه يُمجَّد الله ويُوحَّد. هو إمام العمل، والعمل تابعه. يرفع الله
بالعلم أقواماً فيجعلهم للناس قادة وأئمة يُقتدى بهم، ويُنْتَهى إلى رأيهم[1]./ ٢٠/٩

قالوا: فوجه الدليل قوله: «به يُعرف اللهُ ويُعبَدُ». وهذا الكلام معروف عن معاذ بن جبل ﷺ، رووه عنه بالأسانيد المعروفة. وهو كلام حسن، ولكن روايته مرفوعاً فيه

(١) ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» ( )، مرفوعاً، وسنده تالف إن لم يكن موضوعاً ورواه موقوفاً على معاذ أبو نعيم في الحلية (١/ ٢٣٩).

نظر. وفيه: أنَّ الله يُعرَف ويُعبَد بالعلم، لا بمجرد الغريزة العقلية. وهذا صحيح لا ينازع فيه من يتصور ما يقول.

ومن يقول: إنَّ المعرفة تحصل بالعقل، يقول: إنَّما تحصل بعلوم عقلية، أي يمكن معرفة صحتها بنظر العقل، لا يقول: إنَّ نفس العقل -الذي هو الغريزة ولوازمها- يوجب حصول المعرفة والعبادة.

وقد تنازع كثير من الناس في مسمَّى العلم والعقل، أيهما أشرف؟ وأكثر ذلك منازعات لفظية. فإنَّ العقل قد يُراد به: الغريزة، وقد يُراد به: علم يحصل بالغريزة. وقد يُراد به: عمل بالعلم.

فإذا أريد به علم كان أحدهما من جنس الآخر. لكن قد يُراد بالعلم: الكلام المأثور عن المعصوم. فإنه قد ثبت أنَّه علم، لقوله: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران:٦١]. وأمثاله.

ويُراد بالعقل: الغريزة. فهنا يكون أحدهما غير الآخر. ولا ريب أن مسمَّى العلم بهذا الاعتبار أشرف من مُسمَّى العقل. فإنَّ مسمَّى العلم هنا كلام الله تعالى، وكلام الله أشرف من الغريزة التي يشترك فيها المسلم والكافر.

٩/ ٢١ وأيضا فقد تُسمَّى العلوم المسموعة عقلا، كما قيل:/

رأيت العقلَ عقلين[1] فمطبُوعٌ ومسْمُوعُ
فلا ينْفَعُ مسْمُوعٌ إذا لم يَكُ مَطْبُوعُ

---

(١) في الأصل: العقل عقلان، وهو خطأ من ناحية وزن الشعر، وهو من بحر الهزج. وقد أورد الغزالي هذه الأبيات في «إحياء علوم الدين» (١/ ١٤٦) ونسبها إلى علي بن أبي طالب ﷺ، وما أثبته هو الذي في «الإحياء» وبه يستقيم وزن الشعر (رشاد).

كـــــما لا تَنْفَـــــعُ العَـــــيْنُ وضَـــــوْءُ الـــــشمسِ مَمْنُـــــوعُ

وأما العمل بالعلم، وهو جلب ما ينفع الإنسان، ودفع ما يضره، بالنظر في العواقب، فهذا هو الأغلب على مسمَّى العقل في كلام السلف والأئمة، كالآثار المروية في فضائل العقل.

ومنه الحديث المأثور عن النبي ﷺ، وإن كان مرسَلاً: إنَّ الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات[1].

وبهذا الاعتبار فالعقل يتضمن العلم، والعلم جزء مُسمَّاه. ومعلوم أنَّ مجموع العلم والعمل به أفضل من العلم الذي لا يُعمل به.

وهذا كما قال غير واحد من السلف في مُسمَّى الحكمة، كما قال مالك ابن أنس: «الحكمة معرفة الدين والعمل به»[2]. وكذلك قال الفضيل بن/ عياض، وابن قتيبة، ٢٢/٩ وغير واحد من السلف. قال الشاعر:

وَكيـــفَ يَـــصِحُّ أن تُـــدْعَى حكـــيماً وأنـــتَ لِكُـــلِّ مَـــا تَهْـــوَى رَكُـــوبُ[3]

وقال آخر:

ابْـــدَأْ بِنَفْـــسِكَ فَانْهَهَـــا عـــن غَيِّهَـــا فـــإذا انْتَهَـــتْ عَنْـــهُ فَأَنْـــتَ حَكِـــيمُ[4]

---

(١) مرّ الكلام عليه.

(٢) الطبري في تفسيره (١/ ٥٥٧) (٣/ ٩٠).

(٣) عزاه البيهقي في «الزهد الكبير» لأبي عبد الله المقرئ (٣٩٢)، وعزاه الخطيب في تاريخ بغداد (٥/ ٣٧٠) لمحمد بن السماك والبيت الثاني:

وتـــضحك دائبـــاً ظهـــراً لـــبطن وتـــذكر مـــا عملـــت فـــلا تتـــوب

(٤) عزاه القرطبي في تفسيره (١/ ٣٦٧) لأبي الأسود الدؤلي.

وهذا المعنى موجود في سائر الألسنة، لكن لكل أمة حكمة بحسبها، كما أنَّ لكل أمة دينا. فاليونان لهم ما يسمونه حكمة، وكذلك الهند. وأما حكمة أهل الملل فهي أجل من ذلك.

ومما احتج به هؤلاء أنهم قالوا: لا يُدرَك بالعقل إلاَّ ما يكنفه العقل ويحيط به علما. والباري سبحانه وتعالى لا تدركه العقول ولا تحيط به. لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة:٢٥٥] وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه:١١٠].

قال ذو النون المصري: «العقل عاجز ولا يدلُّ إلاَّ على عاجز فأما الربوبية فلا سبيل إلى كيفية إدراكها بالعقول، ليس هو إلاَّ الرِّضى والتسليم والإيمان والتصديق». لكن هذا الكلام وما يشبهه إنما يقتضي أنَّ معرفة كنهه وحقيقته لا تدركه العقول. وهذا هو الصحيح الذي عليه جماهير العلماء، وإنما نازع في ذلك طوائف من متكلمي المعتزلة ومن وافقهم.

ولهذا كان السلف والأئمة يذكرون أنهم لا يعرفون كيفية صفاته. كقولهم: «الاستواء
٩/٢٣ معلوم، والكيف مجهول». وهذا الكيف المجهول هو/ التأويل الذي لا يعلمه إلاَّ الله.
وهذا هو النوع الثالث من العلم الذي ذكر ابن أبي موسى أن الله انفرد به.

وقد قال ابن عباس: «التفسير أربعة أوجه: تفسير تعرفة العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذَر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلاَّ الله: من ادعى علمه فهو كاذب»[1]. وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن أنَّ لفظ التأويل لفظ مشترك بحسب الاصطلاحات: بين صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى

(١) الطبري في تفسيره ( ).

المرجوح، وبين تفسير اللفظ وبيان معناه، وبين الحقيقة التي هي نفس ما هو عليه في الخارج، وأنَّ التأويل بالمعنى الثاني كان السلف يعلمونه ويتكلمون به، وبالمعنى الثالث انفرد الله به، وأمَّا بالمعنى الأول فهو كتحريفات الجهمية التي أنكرها السلف وذموها

ومما احتج به هؤلاء: القدر، وأنَّ العلم والإيمان يحصل للعبد بفضل الله ورحمته.

[تابع كلام عبد الوهاب بن أبي الفرج المقدسي]

قال عبد الوهاب: «وأيضا فإنَّ الله قال في حق المؤمنين: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ [المجادلة:٥٨]، فاعلم أنَّ الإيمان من تفضله، وكَتَبَه في القلوب. فأي عمل للعقل بعد ذلك؟ وإنما العقل بمنزلة القارئ للمكتوب، فإن كان في القلب شيء مكتوب قرأه العقل، كالمسطور يدركه النظر. وإذا لم يكن في القلوب شيء مكتوب لم يفد العقل فائدة». قال: «ثم نقول: هل نال الأنبياء النبوة بعقولهم؟ أم بإصطفاء الله لهم وإرساله إليهم الملائكة؟ فإن قال: بعقولهم. فقد أكذبه الله تعالى بقوله:
٩/ ٢٤ **﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾/ [الحج: ٧٥]، وإذا ثبت أنَّ العقل لم يفد الرسالة والنبوة، وإنما ذلك اختصاص من الله لهم، كذلك معرفة الله والإيمان به ليس للعقل في ذلك شيء. وإنما العقل شرط في التكليف والخطاب بالشرع، كالحياة والوجود».**

قال والده أبو الفرج: قال بعض أصحابنا: عُرف بنور الهداية. وقال غيره: عرَّفنا نفسه بتعرُّفه، والجميع واحد.

قال: «وقد رُوي ذلك عن جماعة من السلف الصالح، فسئل بعضهم: أعرفت الله بمحمد أم عرفت الله به؟ فقال: عرفت الله به، وعرفت محمداً بالله، ولو عرفت الله بمحمد لكانت المنَّة لمحمد دون الله».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذه الطريقة تصلح أن تكون ردًّا على القدرية من المعتزلة ونحوهم، الذين يقولون: إنَّ ما يحصل باختيار العبد من علم وعمل فإنَّه هو الذي أحدثه بدون معونة من الله له، ولا هدى يسَّره له خصَّه به دون الكافر. بل يجعلون المؤمن والكافر سواء فيما فعل الله بهما من أسباب الهداية، حيث أرسل الرسول إليهما جميعا، وخلق لكلٍّ منهم استطاعة يتمكن بها من الإيمان، وأزاح علَّة كلٍّ منهما.

بل يقولون: إنَّه يجب عليه أن يفعل بكل منهما من اللطف الذي يؤمن به اختياراً كل ما يقدر عليه، فيفعل به الأصلح في دينه، وأنَّه ليس في المقدور مما يؤمن به اختيار شيء، ولكن المؤمنون -كأبي بكر وعلي- آمنا بأنفسهما، والكفار -كأبي لهب وأبي جهل- كفرا بأنفسهما، من غير أن يختص الله المؤمن بأسباب تقتضي إيمانه. ولهذا قال لهم الناس: إذا
٢٥/٩ كان الأمر كذلك، وهما مستويان في أسباب الإيمان، فلم اختص أحدهما/ بوجود الإيمان منه دون الآخر؟ وإذا قالوا بمشيئته وقدرته، قالوا لهم: إن كان للكافر مثل ذلك بطل الاختصاص، وإن لم يكن له مثل ذلك كان المؤمن مخصوصاً بأسباب من الهداية لم يحصل مثلها للكافر.

وأيضاً فإن الله يُسأل الهُدى إلى الصراط المستقيم في كلِّ صلاة، والهدى المشترك بين المؤمن والكافر قد فعله، بل يجب عنده عليه فعله، فما المطلوب بالدعاء بعد ذلك؟

وأيضا فإن الله تعالى قال: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ﴾ [الحجرات:٧]. الآية، فبين أنه حبب الإيمان إلى المؤمنين وزينه في قلوبهم، وكرَّه إليهم الكفر والفسوق والعصيان.

والقدرية من المعتزلة والشيعة تتأوّل ذلك بأنّه حبّب الإيمان إلى كلّ مكلف وزيّنه بما أظهره من دلائل حُسْنه، وكرّه الكفر بما أظهره من دلائل قبحه.

فيُقال لهم: أول الآية وآخرها خطاب للمؤمنين، بقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات:٧] وقال في آخرها: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ فبين أن الذين حبَّب إليهم الإيمان وكرَّه إليهم الكفر هم الراشدون، والكفار ليسوا براشدين، ولو كان قد فعل بالكفّار كما فعل بهم، لم يصح أن يمتنّ عليهم بما يُشعر اختصاصهم به./ ٢٦/٩

كما قال في أثناء السورة: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَـٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَـٰنِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [الحجرات:١٧]. فلو كان المراد بالهداية الهداية التي يشترك فيها المؤمن والكافر، لم يقل: إنْ كنتم صادقين. فإن تلك حاصلة سواء كانوا صادقين في قولهم أمناء، أو لم يكونوا صادقين.

وهذا كقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة:٢١٣]، وأمثال ذلك مما يبين اختصاص المؤمنين بهدىً ليس للكفار.

كقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام:١٢٥].

وقوله: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَـٰلَةُ﴾ [الأعراف:٣٠].

وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى:٥٢]، ومثل هذا في القرآن كثير، وليس هذا موضع بسط هذه المسألة، ولكن المقصود التنبيه على المأخذ.

فالمعتزلة يقولون: إنَّ ما يحصل بكسب العبد واختياره من المعرفة ليس مما جعله الله في قلبه. ويقولون: إنَّ المعرفة الواجبة لا تكون مما يقذفها الله في قلب العبد، لأنَّ الواجب لا يكون إلاَّ مقدوراً للعبد. ومقدورات العباد عندهم لا يفعلها الله ولا يحدثها، ولا له عليها
٩/٢٧ قدرة. وقد يقولون: إنَّه لا يستحق الثواب إلاَّ على مقدوره./

ولهذا يقول من يقول منهم: إنه يمتنع أن تكون ضرورية، لأنه حينئذ لا يستحق عليها الثواب. لكن هنا هم متنازعون فيه، لإمكان أن يكون الثواب على ما سوى ذلك، كما أنَّ الحياة والقدرة على النظر والعلوم الضرورية هي من خلق الله عندهم، ولا ثواب فيها ولا أجر لها.

ولهذا جوَّز أهل الإثبات أن تقع المعارف النظرية ضرورية وبالعكس، ولأنَّ ذلك لا ينافي ما وعد الله به من الثواب عندهم، بل يجوز عندهم أن يجعل الله في قلب العبد من معرفته ومحبته ما يحصل بغير كسبه، ويثيبه عليه أعظم الثواب.

فالذين احتجوا من أهل السنة على أنَّ المعرفة والإيمان تحصل للعبد بفضل الله ورحمته وهدايته وتعريفه، ونحو ذلك من العبارات، يتضمن قولهم إبطال قول هؤلاء القدرية.

وهذا صحيح، لكن ليس في ذلك ما يقتضي أنَّ المعرفة لا يمكن أن تحصل بنظر العقل، كما أنه ليس في ذلك ما يقتضي أنَّها لا تحصل بتعليم الرسول والعلماء والمؤمنين ودعائهم وبيانهم واستدلالهم. بل مِن المعلوم أن العلم يحصل في قلب العبد تارة بما يسمعه من الناس من البيان والتعليم: إما إرشاداً إلى الدليل العقلي، وإما إخباراً بالحق الواقع.

وتحصل تارة بما يقذفه في قلبه من النظر والاعتبار والاستدلال الذي ينعقد في قلبه، كما يحصل تارة بكسبه واستدلاله.

٩/٢٨ ويحصل تارة بما يضطره الله إليه من العلم من غير اكتساب منه، وإن/ كان العلم الذي حصل باكتسابه ونظره وهو مضطر إليه في آخر الأمر. فلا يمكن العالم العارف، بعد

حصول المعرفة في قلبه بدليل أو غير دليل، أن يدفع ذلك عن قلبه، اللهم إلاَّ بأن يسعى فيما يوجب نسيانه وغفلته عن ذلك العلم، وقد لا يمكنه تحصيل الغفلة والنسيان.

وذلك أنَّ ما كتبه الله في قلوب المؤمنين من الإيمان، سواء حصل بسبب من العبد، كنظره واستدلاله، أو بسبب من غيره، أو بدون ذلك، هو والأسباب التي بها حصل بقضاء الله وقدره، وهي من نعمة الله على عبده، فإنَّ الله هو الذي منَّ بالأسباب والمسببات. فمن ظنَّ أن المعرفة والإيمان يحصل بمجرد عقله ونظره واستدلاله -كما تقول القدرية- كان ضالاً. وهذا هو الذي أبطله هؤلاء.

وقولهم: إنَّ العقل شرط في التكليف والخطاب كالوجود والحياة، كلام صحيح. والشرط له مدخل في حصول المشروط به، كما للحياة مدخل في الأمور المشروطة بها.

والعقل قد يُراد به الغريزة، وقد يُراد به نوع من العلم ونوع من العمل. وكل هذه الأمور هي من الأمور المعِينة على حصول الإيمان. ولهذا يتفاضل الناس في الإيمان بحسب تفاضلهم في ذلك.

وأهل السنة لا ينكرون وجود ما خلقه الله من الأسباب ولا يجعلونها مستقلة بالآثار، بل يعلمون أنَّه ما من سبب مخلوق إلاَّ وحكمه متوقف على سبب آخر، وله موانع تمنع حكمه، كما أنَّ الشمس سبب في الشعاع، وذلك موقوف على حصول الجسم القابل له، وله مانع كالسحاب والسقف./ ٩/ ٢٩

والله خالق الأسباب كلها، ودافع الموانع. ولهذا كان النبي ﷺ يقول في خطبته: «من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له»[1].

---

(١) مسلم (٨٦٧).

كما قال تعالى: «﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف:١٧]. وقال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف:١٧٨]. وقال تعالى: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ﴾ [الإسراء:٩٧].

ولهذا كان مذهب أهل السنة أنَّ ما يحصل بالقلب من العلم، وإن كان بكسب العبد ونظره واستدلاله واستماعه ونحو ذلك، فإنَّ الله تعالى هو الذي أثبت ذلك العلم في قلبه، وهو حاصل في قلبه بفضل الله وإحسانه وفعله.

والقدرية لا يجعلونه من فعل الله، بل يقولون: هو متولد عن نظره، كتولد الشبع عن الأكل، والريّ عن الشرب، والجُرح عن الجَرح، فيجعلون هذه الأمور المتولدات عن
٩/ ٣٠ الأسباب المباشرة من فعل العبد فقط، كما يقولون في الأمور المباشرة./

وقد عارضهم من ناقضهم من متكلمة الإثبات، فلم يجعل للعبد فعلاً ولا أثراً في هذه المتولدات، بل جعلها من مخلوقات الله التي لا تدخل تحت مقدور العباد ولا فعلهم، ولم يجعل للعبد فعلاً إلاَّ ما كان في محل قدرته، وهو ما قام ببدنه، دون ما خرج عن ذلك.

والقول الوسط أنَّ هذه الأمور التي يُقال لها المتولدات حاصلة بسبب فعل العبد وبالأسباب الأخرى التي يخلقها الله. فالشبع يحصل بأكل العبد وابتلاعه، وبما جعله الله في الإنسان وفي الغذاء من القوى المعينة على حصول الشبع.

وكذلك الزهوق حاصل بفعل العبد وبما جعله في المحل من قبول الانقطاع، وهو سبحانه خالق للأثر المتولد عن هذين السببين، اللذين أحدهما فعل العبد، وهو خالق للسببين جميعا.

ولهذا كان العبد مثاباً على المتولدات، والله تعالى يكتب له بها عملاً، وقد ذكر الأفعال المباشرة والمتولدة في آيتين في القرآن.

قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَـٰلِحٌ﴾ [التوبة:١٢٠]، فهذه الأمور كلها هي مما يسمونه متولّدا، فإنَّ العطش والتعب والجوع هو من المتولّدات، وكذلك غير الكافر[1]./ ٣١/٩

وكذلك ما يحصل فيهم من هزيمة ونقص نفوس وأموال وغير ذلك. ثم قال تعالى: ﴿يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ﴾ [التوبة:١٢١]. فالإنفاق وقطع الوادي عمل مباشر فقال فيه: ﴿إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ﴾ ولم يقل: به عمل صالح[2].

وأمَّا الجوع والعطش والنصب وغيظ الكفار وما ينال منهم فهو من المتولدات، فقال فيه: ﴿إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَـٰلِحٌ﴾ [التوبة:١٢٠]، فدلَّ ذلك على أن عملهم سبب في حصول ذلك، وإلاَّ فلا يكتب للإنسان عمل بدون سبب من عمله، بل تُكْتب الآثار لأنها من أثر عمله.

قال تعالى: ﴿نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ [يس:١٢].

---

(١) غير الكافر: كذا في الأصل، ولعل الصواب: غيظ الكافر. (رشاد).

(٢) يشير ابن تيمية بذلك إلى الآية التي قبلها وهي: ﴿ولا يطأون موطأً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح﴾ [التوبة:١٢٠] (رشاد).

وقال ﷺ في الحديث الصحيح: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاَّ من ثلاث: صدقة جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له»[١].

وقال في الحديث الصحيح: «من دعا إلى هدي كان له من الأجر مثل أجور من اتّبعه
٩/٣٢ من غير أن ينقص من أجورهم شيئا، ومن دعا إلى/ ضلالة كان عليه من الوزر مثل أوزار من اتّبعه من غير أن ينقص من أوزارهم شيئا»[٢].

ولهذا كانت هذه التي يسمونها المتولدات يُؤمر بها تارة ويُنهى عنها أخرى. كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة:٥]، وقال تعالى: ﴿إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد:٧]، وقال: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال:٧٢]. وقال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة:١٤].

فأخبر أنه هو المعذِّب بأيدي المؤمنين، فهذا مبسوط في موضع آخر.

والمقصود هنا أنَّ القدرية لما كانت تزعم أن ما يحصل من الإيمان في القلب ليس من فعل الله، بل هو من فعل العبد فقط، وأنَّه خارج عن مقدور الله وعن ما منَّ الله به على العبد -كان ما ذُكر رداً عليهم.

وأمَّا من أقرَّ بأن ذلك كله من فضل الله وإحسانه، وجعل ما يحصل بالنظر والاستدلال من فضل الله وإحسانه، فلا حجة عليه إذا قال إنه بنظر العقل واستدلاله قد يهدي الله العبد ويجعل في قلبه علماً نافعا.

---

(١) مسلم (١٦٣١).

(٢) مسلم (١٠١٧).

وقد تنازع أهل الإثبات في اقتضاء النظر الصحيح للعلم: هل هو/ بطريق التضمن ٩/ ٣٣
الذي يمتنع الفكاكة عنه عقلا؟ أو بطريق إجراء الله العادة التي يمكن نقضها؟ وبكل حال فالعبد مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده. وإذا حصل له علم بدليل عقلي، فهو مفتقر إلى الله في أن يُحدث في قلبه تصور مقدمات ذلك الدليل ويجمعها في قلبه، ثم يُحدِث العلم الذي حصل بها.

وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدِّهم نظراً ويعميه عن أظهر الأشياء، وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظراً ويهديه لما اختُلف فيه من الحق بإذنه، فلا حول ولا قوة إلاَّ به.

فمن اتّكل على نظره واستدلاله، أو عقله ومعرفته، خُذِل. ولهذا كان النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة كثيراً ما يقول: «يا مُقَلِّب القلوب ثبِّت قلبي على دينك»[1] ويقول في يمينه: «لا ومُقلِّب القلوب»[2]. ويقول: «والذي نفسي بيده»[3] ويقول: «ما من قلب من قلوب العباد إلاَّ وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن، إن شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيغه أزاغه»[4]./ ٩/ ٣٤

وكان إذا قام من الليل يقول: «اللهم ربّ جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختُلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»[5]. وكان يقول هو وأصحابه في ارتجازهم:

---

(١) سبق تخريجه (٨/ ٢٧٦).
(٢) البخاري (٦٩٥٦).
(٣) سبق تخريجه (٣/ ٣١٣).
(٤) سبق تخريجه (٣/ ٣١٢).
(٥) مسلم (٧٧٠).

اللهم لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدَّقنا ولا صلَّيْنا
فأَنزِلَنْ سكينةً علينا وثبت الأقدام إن لاقيْنا[1]

وهذا في العلم كالإرادات في الأعمال، فإنَّ العبد مفتقر إلى الله في أن يحبّب إليه الإيمان ويبغّض إليه الكفر، وإلا فقد يعلم الحق وهو لا يحبه ولا يريده، فيكون من المعاندين الجاحدين.

قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل:١٤]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة:١٤٦]، فكما أن الإنسان فيما يكتسبه من الأعمال مفتقر إلى الله محتاج إلى معونته، فإنه لا حول ولا قوة إلاَّ به، كذلك فيما يكتسبه. من العلوم، ومع هذا فليس لأحد حجة على الله في أن يدع ما أُمر به من
٩/٣٥ الأسباب التي يحصل بها العلم النافع والعمل الصالح. ولكن الشأن في/ تعيين الأسباب، فيُذم من المعتزلة أنهم أحدثوا طرقاً زعموا أنَّ معرفة الله لا تحصل إلاَّ بها، وزعموا أن المعرفة تجب بها بفعل العبد لا بفعل الله.

ومن الناس من قد يوافقهم على إحدى البدعتين دون الأخرى. وكثير من الناس قد اختلف كلامه في هذا الأصل، تارة يقول: إنَّ المعرفة لا تحصل إلاَّ بالنظر، ويجعل أول الواجبات النظر أو المعرفة الحاصلة به، وقد يعيّن طريق النظر، كما فعل ذلك القاضي أبو يَعْلَى في «المعتمد» موافقة للقاضي أبي بكر وأمثاله من الموافقين في هذا الأصل للمعتزلة، وكما فعل ابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم.

---

(١) سبق الكلام عليه (٨/ ٥٢١).

ومن توابع ذلك أنَّ النظر المفيد للعلم لا يكون إلاَّ نظراً في دليل. والنظر الذي يوجبونه يكون نظراً فيما يعلم الناظر أنَّه دليل، لأنه لو علم قبل النظر أنه دليل لعلم ثبوت المدلول، وإذا كان عالماً به لم يحتج إلى الاستدلال عليه، فيوجبون سلوك طريق لا يعلم السالك أنها طريق.

[كلام أبي يعلى عن عدم وجوب النظر]

ثم إن القاضي أبا يَعْلَى في كتابه المعروف «بعيون المسائل» الذي صنّفه في الخلاف مع المعتزلة والأشعرية ذكر ما يخالف ذلك، فقال: **«مسألة: مثبتو النبوات تحصل لهم المعرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال في دلائل العقول، خلافاً للأشعرية في قولهم: لا تحصل حتى ننظر ونستدل بدلائل العقول. دليلنا أنَّ النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز علمنا أنَّ هناك مُرْسِلا أرسله، إذ لا يكون هناك نبي إلاَّ وهناك مرسِل. وإذا ثبت أن هناك مرسِل أغنى ذلك عن النظر والاستدلال في دلائل العقول على إثباته. ولأنَّه لما لم يقف وجود المعرفة على النظر في دلائل العقول، بل وجبت بالشرع، كذلك طريقها جاز أن يحصل بالشرع دون دلائل/ العقول. ولأن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم»[1] فحكم بصحَّة إيمانهم بالدعاء إلى الشهادتين والإجابة إليها من غير أن يوجد منهم نظر واستدلال»**. ٣٦/٩

(١) سبق تخريجه (٣/ ١٢٩-١٣٠).

قال: «واحتجَّ المخالف بأن الله أمر بالنظر والاستدلال في دلائله. فقال تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:٢١]، وقال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية:١٧]. وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف:١٨٥]. وقال: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا﴾ [ق:٦].

وقال: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس:١٠١]، وإذا أمر بذلك دل على أن النظر يثمر المعرفة».

قال: «والجواب أنَّا لا نمنع حصول المعرفة به، وإنما كلامنا هل تحصل بغيره أم لا؟ وقد دللنا على حصوله بغيرها من الوجه الذي ذكرنا».

[تعليق ابن تيمية]

ولقائل أن يقول: أما قوله: «إن المعرفة يجوز حصولها بالشرع» فهذا مسلَّم، لكن حصولها بالشرع على وجوه:

أحدها: أنَّ الشرع ينبّه على الطريق العقلية التي بها يُعرف الصانع، فتكون ٣٧/٩ عقلية شرعية./

الثاني: أن المعرفة المنفصلة بأسماء الله وصفاته، التي بها يحصل الإيمان، تحصل بالشرع، كقوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى:٥٢]، وقوله: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ﴾ [سبأ:٥٠]، وقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ [ابراهيم:١]، وأمثال ذلك من النصوص التي تبين أن الله هدى العباد بكتابه المنزل على نبيه.

وأما كون مجرد الوجوب بالشرع، فلا يدل على إمكان الحصول بمجرد الشرع.

[كلام أبي الفرج الشيرازي عن وجوب المعرفة بالشرع]

ونظير هذا استدلال طائفة كالشيخ أبي الفرج الشيرازي على أنَّ وجوبها وحصولها بالشرع. فقالوا: «لا يخلو إمَّا أن تكون معرفة الباري وجبت أو حصلت بالشرع دون العقل، أو بالعقل دون الشرع، أو بهما جميعا. لا يجوز أن يكون ذلك بالعقل دون الشرع لما بيَّنا. ولا يجوز أن يكون بالشرع والعقل لأنَّه لا يخلو إما أن يكون ما يُعرف بالعقل يوجد في الشرع أو لا يوجد. ولا يجوز أن يُقال: لا يوجد في الشرع، لأن الله تعالى قال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]، وإذا كان موجوداً في الشرع، فلا حاجة بنا إلى ذكر العقل».

[تعليق ابن تيمية]

٣٨/٩ **فيقال:** هذه الطريقة تفيد أنَّ ذلك موجود في الشرع. ويُستدل على/ ذلك بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل:٨٩]، وقوله: ﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يوسف:١١١]، وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]، ونحو ذلك مما فيه الاستدلال بذلك أجْوَد من الاستدلال بقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾، لأن الكتاب هنا في أشهر القولين -هو اللوح المحفوظ، كما يدلُّ عليه السياق في قوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨].

وإذا كان الشيء موجوداً في الشرع، فذلك يحصل بأن يكون في القرآن الدلالة على الطرق العقلية والتنبيه عليها والبيان لها والإرشاد إليها. والقرآن ملآن من ذلك، فتكون شرعية بمعنى أنَّ الشرع هدى إليها، عقلية بمعنى أنه يُعرف صحتها بالعقل، فقد جمعت وصفَيْ الكمال.

وأيضاً فإذا كان الشرع قد دلَّ على شيء أو أوجبه، وقُدِّر أنَّ في العقل ما يوافق ذلك، لم يضر ذلك، وإن كان قد يُستغنى عنه، فلا يُطعن في صحته للاستغناء عنه.

وأما كون النبي ﷺ لم يطالب الناس بالنظر والاستدلال، فهذا دليل قاطع على أن
٣٩/٩ الواجب مُتأدّى بدون الطرق التي أحدثها الناس وأبدعها./

وأما الوجه الأول وهو قوله: «إن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز، عُلم أن هناك مُرسِلا أرسله، لكون ثبوت الرسالة يستلزم ثبوت المرسِل» فهذا لا بد فيه من تقدير. وهذا الكلام الذي قاله من أنَّ العلم بالرسول يتضمن العلم بالمرسِل، كلام صحيح. فإنَّ العلم بالإضافة يستلزم العلم بالمضاف والمضاف إليه. لكن المعترض يقول له: المعجزة لا تدلُّ على الرسالة إلاَّ بعد العلم بإثبات الصانع، ثم يعلم بعد ذلك صدق الرسول، إمَّا لكون المعجِز يجري مجرى التصديق، والعلم بذلك ضروري في العادة. وإما لكون المعجِز لو لم يدل على الصدق للزم عجز الرب عن طريق يُصَدَّق به الرسول، وإمَّا لكون تصديق الكذَّاب قبيحاً، وهو منزَّه عن فعل القبيح، ونحو ذلك من الطرق التي سلكها من سلكها من أهل النظر القائلين بأنَّ صدق الرسول لا يُعرف إلاَّ بالمعجزة.

والطريقان الأولان هما طريقا الأشعري وأصحابه ومن وافقهم، كالقاضي أبي يَعْلَى وأمثاله، والثاني هو طريق المعتزلة ومن وافقهم، كأبي الخطَّاب وأمثاله.

وأمَّا القائلون بأنَّ صدق الرسول يُعرف بطرق أخرى غير المعجزة، فلا يحتاجون إلى هذا. وقد بُسط الكلام على ذلك في موضعه.

والمقصود هنا أن قول القائل: إن مثبتي النبوات تحصل لهم معرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال في دلائل العقول. وإنَّا لا نمنع صحة النظر، ولا نمنع حصول المعرفة به، وإنما خلافنا: هل يحصل بغيره؟ يحتاج إلى بيان حصول المعرفة لمثبتي النبوات.

والقاضي في هذا قد سلك مسلك **الخطَّابي**، كما قد كتبنا كلامه،/ وقد قال[1]: «**إنما** ٩/ ٤٠
يثبت عندهم أمر التوحيد من وجوه: أحدها: ثبوت النبوات بالمعجزات التي أوردها نبيهم» إلى قوله[2]: «**فلما استقر ما شاهدوه من هذه الأمور في أنفسهم، وثبت ذلك في عقولهم، صحَّت عندهم نبوته، وظهرت عن غيره بينونته، ووجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله، وإثبات صفاته، وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم، وفي سائر المصنوعات، من آثار الصنعة، ودلائل الحكمة الشاهدة على أنَّ لها صانعاً حكيماً عالماً خبيرا، تام القدرة، بالغ الحكمة. وقد نبههم الكتاب عليه، ودعاهم إلى تدبره وتأمله، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته**» إلى آخر كلامه.

وهذا الكلام يمكن تقريره بطرق:

أحدها: بأن يُقال: الإقرار بالصانع فطري ضروري لا يحتاج إلى نظر، فإذا شوهدت المعجزات أمكن أن يُعلَم بها صدق الرسول.

الثاني: أن يُقال: نفس المعجزات يُعلَم بها صدق الرسول المتضمن إثبات مرسِله، لأنَّها دالَّة بنفسها على ثبوت الصانع المحدِث لها، وأنَّه أحدثها لتصديق الرسول، وإن لم يكن قبل ذلك قد تقدَّم من العبد معرفة الإقرار بالصانع.

وقد يُقال: إنَّ قصة موسى من هذا الباب. قال تعالى:/ ﴿قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا ٩/ ٤١
مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦﴾ أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي

---

(١) سبق وورد بعض هذا الكلام من قبل في الجزء الثامن (ص٣٥٣-٣٥٤) وقابلته على كلام الخطابي في رسالته «الغنية عن الكلام» التي أورد بعضها السيوطي في «صون المنطق والكلام» (رشاد).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٤٣).

إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٧﴾ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِى فَعَلْتَ
وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٢٠﴾ فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ
فَوَهَبَ لِى رَبِّى حُكْمًا وَجَعَلَنِى مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢١﴾ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَىَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ
﴿٢٢﴾ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم
مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ
رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ
﴿٢٨﴾ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ
﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَنَزَعَ
يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿٣٣﴾ قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُۥٓ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم
مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِۦ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿٣٥﴾ قَالُوٓا۟ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَٱبْعَثْ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴿٣٦﴾
يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ ﴿٣٧﴾ فَجُمِعَ ٱلسَّحَرَةُ لِمِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿٣٨﴾ وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنتُم
مُّجْتَمِعُونَ ﴿٣٩﴾ لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ ٱلسَّحَرَةَ إِن كَانُوا۟ هُمُ ٱلْغَٰلِبِينَ ﴿٤٠﴾ فَلَمَّا جَآءَ ٱلسَّحَرَةُ قَالُوا۟ لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّ
لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ ٱلْغَٰلِبِينَ ﴿٤١﴾ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذًا لَّمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٢﴾ قَالَ لَهُم مُّوسَىٰٓ أَلْقُوا۟ مَآ
أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٤٣﴾ فَأَلْقَوْا۟ حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا۟ بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٤٤﴾ فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ
عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿٤٥﴾ فَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿٤٦﴾ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾
٩/ ٤٢ رَبِّ مُوسَىٰ/ وَهَٰرُونَ ﴿٤٨﴾ قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ
فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٩﴾ قَالُوا۟ لَا ضَيْرَ ۖ إِنَّآ
إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَٰيَٰنَآ أَن كُنَّآ أَوَّلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء:١٥-٥١].

وفي سورة طه: ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [طه:٤٧]. إلى آخر القصة.

ففرعون كان منكراً للصانع، مستفهما عنه استفهام إنكار، سواء كان في الباطن مقرًّا به أو لم يكن، ثم طلب من موسى آية، فأظهر آيته، ودلَّ بها على إثبات إلهية ربّه وإثبات نبوته جميعا.

كما قال: ﴿قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ۝٢٩ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ۝٣٠ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٣١ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ۝٣٢ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الشعراء:٢٩-٣٣].

ولهذا قال السحرة لما عارضوا معجزته بسحرهم، فبطل سحرهم، وتبيَّن أنَّ تلك آية لا يُقدِر عليها المخلوقين: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٤٧ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الشعراء:٤٧، ٤٨] فكان إيمانهم بالله لما شاهدوا معجزة موسى ﷺ، فكانت المعجزة مبيِّنة للعلم بالصانع وبصدق رسوله.

وذلك أن الآيات التي يستدَل بها على ثبوت الصانع تدل المعجزةُ/ كدلالتها ٩/ ٤٣
وأعظم. وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار، كالمثل الذي ضربوه في أنَّ رجلاً لو تصدَّى بحضرة مَلِك مطاع وقال: إن كنت رسولك فانقض عادتك، وقم ثمَّ اقعد، ثم قم ثم اقعد، فخرق المَلِك عادته، وفعل ما طلبه المدّعِي على وفق دعواه -لَعَلِم الحاضرون بالضرورة أنه فعل ذلك تصديقاً له.

فمنَ المعلوم أنَّه إذا تنازع رجلان: هل داخل هذه الدار ناسخ يكتب خطًّا مليحا؟ فأخذ المدّعي ورقاً أبيض، ومعه شعر قد صنعوه في تلك الحال في ورقة أخرى، وقال: إن كان هناك ناسخ فلينسخ هذا الشعر في هذه الورقة البيضاء، فأخرجت إليهم الورقة البيضاء وقد كُتب فيها ذلك الشعر -تيقنوا أن هناك من ينسخ.

فكذلك مَنْ نازع في إثبات صانع يَقْلِب العادات ويغيّر العالم عن نظامه، فأظهر المدَّعِي للرسالة المعجزَ الدالَّ على ذلك -عُلم بالضرورة ثبوت الصانع الذي يخرق العادات، ويغيّر العالم عن نظامه المعتاد.

وبالجملة فانقلاب العصا حيَّة أمرٌ يدلُّ نفسه على ثبوت صانع قدير عليم حكيم، أعظم من دلالة ما اعتيد من خلق الإنسان من نطفة. فإذا كان ذلك يدل بنفسه على إثبات الصانع، فهذا أولى. وليس هذا موضع بسط هذا.

وإنما المقصود التنبيه على أنَّ المعجزات قد يُعلَم بها ثبوت الصانع وصدق رسوله معاً.

وما ذكرناه من كون الإقرار بالصانع فطري ضروري هو قول أكثر الناس، حتَّى عامة فرق أهل الكلام. قال بذلك طوائف منهم من المعتزلة والشيعة وغيرهم./ ٩/ ٤٤

وكَوْن المعرفة يمكن حصولها بالضرورة، لم ينازع فيه إلاَّ شذوذ من أهل الكلام، ولكن نازع كثير منهم في الواقع، وزَعَم أنَّ الواقع أنها لا تحصل لأكثر الناس إلاَّ بالنظر. وجمهور الناس نازعوه في هذا، وقالوا: بل هي حاصلة لأكثر الناس فطرة وضرورة.

[كلام ابن الزاغوني عن وجوب النظر]

وابن الزاغوني ممن يقول بوجوب النظر، وأنَّ المعرفة لا تحصل إلاَّ به، حتى قال: **«فصل: إذا قال القائل: أنا أعتقد حدوث العالم والتوحيد وصحة الدين، وأقرُّ بالنبوة لا بطريق النظر والاستدلال، ولا عن نظر في حجة أو دليل، لكن بطريق التقليد في ذلك، أو مما سوى ذلك، مما لا يُسند إلى معرفة ثابتة عن نظر في حجة أو دليل بحيث ينتهي[1] الاستدلال إلى العلم الحق، فهذا ليس هو بمؤمن، ولا نحكم**

---

(١) في الأصل: مما لا يسنده إلى معرفة ثابتة عن في حجة أو دليل ينتهي.. إلخ. ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام (رشاد).

بأنَّه مؤمن عند الله، ولا يُثاب على هذا الإيمان، بل هو معاقب ملوم على ترك ما أُمر به من العلم بالله وصحة الدين والنبوة، والنظر فيما يقتضي به النظر فيه إلى معرفته بذلك بطريق اليقين».

قال: «وقالت طائفة: هو مؤمن عندنا وعند الله إذا صادف اعتقاده التوحيد والنبوة، وما يجب عليه اعتقاده من الحق في المعارف الدينية، سواء كان ممن يتهيأ له ذلك بطريق القطع فيه بأدلته، أو ممن لا يتهيأ له ذلك».

قال: «وقالت طائفة: هو مؤمن في الظاهر عندنا، ولا نعلم: هل هو مؤمن عند الله أم لا؟ وقالت طائفة: نحكم بأنهم مؤمنون ما لم يخطر ببالهم ما يخالف ذلك من التشبيه والحيّز، وإبطال النبوّات، وأعراض/ الشبه في ذلك. فإذا خطر لهم شيء ٩/ ٤٥ من ذلك وجب عليهم النظر والاستدلال لدفعه، وأن لا يتمكثوا ولا يتثبطوا عن النظر حتى يصلوا إلى عين الحق الرافع للشبهة، فإن لم يصلوا إلى ذلك لم يؤدوا ما فُرض عليهم من الإيمان على حقِّه، وإن عجزوا عن ذلك لم يكن عجزهم عذراً عن الوصول إلى حقيقة الحق».

قال: «وقالت طائفة: لا يجب عليهم ذلك، ويحل لهم البقاء على ما هم عليه، وأن لا يعتقدوا في ذلك شيئاً، مع القيام على السنَّة».

قال: «والدلالة عليه أنَّا قد قدَّمنا الدليل على وجوب معرفة الله، وسائر المعارف الدينية: من التوحيد، وصحة النبوة، والدين. وبيَّنا أنَّ حقيقة المعرفة إنما تكون بالعلم. وأبطلنا أن يكون التقليد طريقاً إلى العلم. وإنما يصل إلى العلم به واليقين فيه إذا خرج عن الشبهة العارضة، الموجبة للشك، الناقلة عن الحق. وإذا ثبت ذلك

بالأدلة المتقدمة، فمدّعي المعرفة مع ترك النظر والاستدلال -المؤدي إلى الدليل القاطع المتوقف على حقيقة التوحيد والمعارف الدينية- مبطل. وإذا كان مُبطلاً في معرفته لم نحكم بإيمانه، لأنَّ الإيمان ها هنا هو التصديق، وإنما يُصدَّق بما يزول معه الشك، ويبرأ من عهدة الاشتباه». وبسط الكلام في ذلك على العادة المعروفة.

وقد قال في كتابه الكبير الذي سمَّاه «منهاج الهدى»: «فصل في معرفة الله وسائر معارف الدين: كسبية وليست حاصلة بطريق الاضطرار».

٩/٤٦ قال: «وقال طوائف، منهم الجاحظ[1] وصالح قُبَّة[2] وفَضْل/ الرقاشي[2] والصوفية وكثير من الشيعة: معارف الدين كلها حاصلة بطريق الضرورة. ثمَّ اختلفوا بعد ذلك، فقال طائفة، منهم صالح قُبَّة: إنَّ الله جعل معارف دينه ضرورة يبتديها ويخترعها في قلوب البالغين، من غير سبب متقدم، ولا بحث ولا نظر، وهو قول طائفة من الشيعة.

وقالت طائفة من الشيعة: إنَّ الله يخترعها في قلوب البالغين، لكن من المحال أن يفعلها فيهم إلاَّ بعد فكر ونظر يتقدمها، ثمَّ يهب الله المعرفة لمن أحب، كما يهب الولد عند الوطء، وقد يجوز أن لا يهبها مع النظر، كما لا يهب الولد مع الوطء.

وقالت طائفة من الشيعة: الخلق مضطرون إلى المعارف بالأسباب، فإذا حصلت عن الأسباب كانوا مختارين للمعرفة، مضطرين إليها في حال واحدة، فيكون مضطراً للسبب مختاراً للإرادة.

---

(١) سبقت ترجمته (٧/ ٣٥٤).

(٢) سبقت ترجمته (٧/ ٣٥٣).

وقال طائفة من المعتزلة القائلين بأنَّ المعرفة ضرورة: إنَّ الله لا يخترع شيئاً من أمور الدين والدنيا وعلومهما اختراعا، ولكنها تحدث من بعد الإرادة وطباعا، وأن الله خلق العباد وهيأهم لاكتساب الإرادة، وما يحدث بعدها من نظر وغيره فهو واقع بالطبع، وليس يُضاف إلى الإنسان إلاَّ على سبيل المجاز والاتساع».

قال: «وقالت طائفة من المعتزلة، منهم غيلان بن مروان[١]: إن/ معرفة الإنسان ٩/ ٤٧
لنفسه ومعرفة صانعه وأنَّه غيره، يُضطر الإنسان إليها بالطبع، فأمَّا باقي المعارف الدينية فكلها اكتساب».

قال: «وقالت طائفة، منهم أبو الهذيل العلاَّف[٢]: معرفة العلم والدليل الذي يدعو إلى معرفة الصانع اضطرار. فأمَّا ما يحدث بعدها من علم فعام بالقياس، فذلك علم اختيار واكتساب».

قال: «وقالت طائفة: منهم بشر بن المعتمر[٣]: معرفة الإنسان نفسه ليست من فعله ولا من كسبه ولا اضطرار إليها، بل تخترع له وتُخلق مختَرَعة في قلبه، وما يُدرك بالحواس من علوم الديانات وغيرها اضطرار، وما يُعلم بالقياس اكتساب، ويجوز فيهما جميعاً الاضطرار، ويجوز فيهما جميعا أن يكون اكتساباً».

---

(١) أبو مروان غيلان بن مسلم (وقيل بن يونس وقيل بن مروان) الدمشقي، تنسب إليه فرقة الغيلانية، ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه بعد معبد الجهني. سبق أن أشرنا إلى مناظرة عمر بن عبد العزيز له وتوبته بين يديه، (٧/ ١٧٣)، وقد ناظره الأوزاعي زمن هشام بن عبد الملك وأفتى بقتله، فصلب بدمشق بعد سنة ١٠٥ (رشاد).

(٢) سبقت ترجمته (١/ ١٥٣).

(٣) أبو سهل بشر بن المعتمر البغدادي من رؤساء معتزلة بغداد، تنسب إليه فرقة البشرية منهم، مات ببغداد سنة ٢١٠.

قال: «وقالت طائفة من المعتزلة: الناس مضطرون إلى ذلك على كلِّ حال، وليس لهم في ذلك حيلة».

قال: «وقالت طائفة من المعتزلة، منهم الجاحظ: معرفة الله تقع ضرورة في طباع
٩/٤٨ **نامية عقب النظر والاستدلال»./**

قال: «وقالت الجبرية، ومتقدمهم جهم بن صفوان: معرفة الله تقع باختيار الله لا باختيار العبد، وبنوه على مذهبهم في الجبر».

قال ابن الزاغوني: «وتفيد هذه المسألة فائدة حكمية، وهو أنَّ القائل بمعرفة الله واجبة بطريق الكسب يقول: إنَّ الله يعاقب العبد على جهله بالله وجهله بالدين واعتقاد الباطل. وأمَّا من قال: إنها ضرورية، فإنَّه يقول: فائدة ذلك أنَّه لا يجوز أن يعذِّب الله الجاهل على جهله، وعلى أنَّه لم يكتسب المعرفة، لأن ذلك ليس من مقدوراته، وإنما يعذبه على جحده وإنكاره لما عرَّفه إياه بطريق اضطراره له إليه».

فصل

وما ذكرناه من أنَّ الرسل، صلوات الله عليهم، بيّنوا للناس الطرق العقلية، ونبهوهم عليها، وهدوهم إليها، كما أنَّه معلوم لنا، فهو مما ذكره طوائف من أئمة الكلام والفلسفة. وأعظم المتكلمين المعظمين للطرق العقلية هم المعتزلة، فإنهم يقولون: كما أنَّ المعرفة لا تحصل ابتداء إلاَّ بالعقل، فإنهم يقولون بأنها واجبة بالعقل، بناءً على القول بأنَّ العقل يُعرف به الإيجاب والتحريم، والتحسين والتقبيح.

وهذا الأصل تنازع فيه المتأخرون من عامة الطوائف. فلكلِّ طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد فيه قولان. وأمَّا الحنفية فالمعروف عنهم القول بتحسين العقول وتقبيحه، ونقلوا ذلك عن أبي حنيفة نفسه، وأنَّه كان يوجب بالعقل معرفة الله تعالى.

ولأصحاب الحديث والصوفية وغيرهم في هذا الأصل نزاع. ومن/ القائلين ٩/ ٤٩
بتحسين العقل وتقبيحه من أهل الحديث أبو نصر السجزي[١] وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني[٢] وغيرهما، وذكروا أنَّ إنكار ذلك من بِدع الأشعري التي لم يُسبَق إليها. وممن قال ذلك من أصحاب أحمد أبو الحسن التميمي[٣] وأبو الخطّاب وغيرهما[٤]. بل ذكروا أنَّ هذا قول جمهور الناس، وذكروا مع ذلك أنَّ الرسل أرشدت إلى الطرق العقلية كما أمرت بالواجبات العقلية. فهم مع قولهم بتحسين العقل وتقبيحه يقولون: إنَّ الرسل بيَّنت ذلك ووكَّدته. وهكذا، مع قولهم بأنَّ المعرفة تحصل بالأدلة العقلية، يقولون: إن الرسل بيَّنت ذلك ووكَّدته، فما يُعلم بالعقل من الدين هو عندهم جزء من الشرع، والكتاب -والسنة- يأتي على المعقولات الدينية عندهم.

[كلام الكلواذني في «تمهيده»]

قال أبو الخطاب في «تمهيده»: «اختلف أصحابنا: هل في قضاء العقل حظر وإباحة وإيجاب وتحسين وتقبيح أم لا؟ فقال أبو الحسن التميمي: في قضايا العقل ذلك، حتى لا يجوز أن يرد الشرع بحظر ما كان في العقل واجباً، كشكر المنعم، والعدل، والإنصاف، وأداء الأمانة، ونحو ذلك. ولا يجوز أن يرد بإباحة ما كان في العقل محظوراً، نحو الظلم، والكذب، وكفر النعمة، والخيانة، وما أشبه ذلك»./ ٩/ ٥٠

---

(١) سبقت ترجمته، (١/ ٢٦٦). (٢) سبقت ترجمته، (٢/ ١٠).

(٣) سبقت ترجمته، (٦/ ٢٤٣).

(٤) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، إمام الحنابلة في عصره، ولد ببغداد سنة ٤٣٢ وتوفي بها سنة ٥١٠. من كتبه «التمهيد» في أصول الفقه، منه نسخة خطية في الظاهرية رقم (٢٨٠٢).

قال: «وإلى هذا ذهب عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة».

قال: «وقال شيخنا» -يعني القاضي أبا يَعْلَى-: «ليس في قضايا العقل ذلك، وإنما يُعلم ذلك من جهة الشرع، وتعلَّق بقول أحمد في رواية عبدوس بن مالك العطَّار: ليس في السُنَّة قياس، ولا يُضرب لها الأمثال، ولا تُدرك بالعقول، وإنما هو الاتّباع».

قال أبو الخطاب: «وهذه الرواية -إن صحت عنه- فالمراد به الأحكام الشرعية التي سنَّها رسول الله ﷺ وشرعها».

[تعليق ابن تيمية]

قلت: قول أحمد: «لا تدركها العقول» أي أنَّ عقول الناس لا تدرك كل ما سنَّه رسول الله ﷺ، فإنها لو أدركت ذلك، لكان علم الناس كعلم الرسول. ولم يُرِد بذلك أنَّ العقول لا تعرف شيئا أُمِر به ونُهي عنه. ففي هذا الكلام الرد ابتداء على من جعل عقول الناس معياراً على السنة، ليس فيه رد على من يجعل العقول موافقة للسنة».

قال أبو الخطاب: «وبهذا القول قالت الأشعرية وطائفة من المجبرة، وهم الجهمية».

قال: «وعلى هذا يخرج وجوب معرفة الله: هل هي واجبة بالشرع، حتى لو لم يَرِد ما يُلزِم أحداً أن يؤمن بالله وأن يعترف[1] بوحدانيته ويوجب شكره أم لا؟ فمن قال: يَجب بالشرع، يقول: لا يلزم شيء من ذلك لو لم يرد الشرع. ومن قال بالأول: قال: يجب على كلِّ عاقل الإيمان بالله والشكر له./ ٩/٥١

(١) في الأصل: حتى لو لم يرد لم يلزم أن يؤمن بالله ولا يعترف.. ولعل الصواب ما أثبته (رشاد).

ووجه ذلك أنَّه لو لم يكن في العقل إيجاب وحظر، لم يتمكن المفكر أن يستدلَّ على أن الله سبحانه لا يَكْذِب خَبَرُهُ، ولا يؤيّد الكذَّاب بالمعجزة، إذ لا وجه في العقل لاستقباحه وخروجه عن الحكمة قبل الخبر عندهم. وإذا كان كذلك لم يأمن العاقل كون كلِّ خبر ورد عنه أنه كذب، وكل معجزة رآها أن يكون قد أيد بها الكذاب المتخرِّص، وفي ذلك ما يمنع الأخذ بخبر السماء، والانقياد لمعجزات النبوة الدالة على صدقها. ولمَّا وجب اطّراح هذا القول، والاعتقاد بأن الله جلَّت عظمته مُنَزَّه عن الكذب، متعالٍ عن تأييد المتخرِّص بالمعجزة، ثبت أنَّ ذلك إنما قُبح وحُظر في العقل وامتنع في الحكمة».

قلت: هذه طريقة معروفة للقائلين بالتحسين والتقبيح العقليين. ويقولون: إنهم يعلمون بتلك أنَّ الله منزه عن أن يفعل القبيح، كالكذب وتصديق الكاذب المدَّعي للنبوة بالمعجزة الدالة على صدقه، وإن كان ذلك ممكناً مقدوراً له، لكن لا يفعله لقبحه وخروجه عن الحكمة. وهم يقولون: إنَّه بهذه الطريقة يعلم صدق الأنبياء.

والذين ينازعونهم -كالأشعري وأصحابه، وابن حامد، والقاضي أبي يَعْلَى، وابن عقيل، وابن الزاغوني وغيرهم -يسلكون في المعرفة بتصديق الأنبياء غير هذه الطريق.

إما طريقة القدرة -كما سلكها الأشعري في أحد قوليه، والقاضيان أبو بكر وأبو يَعْلَى وغيرهما- وهو أنَّه لا طريق إلى تصديق النبي غير المعجزة، فلو لم تكن دالة على التصديق للزم عجز الباري عن تصديق الرسل./ ٩/ ٥٢

وإما طريقة الضرورة -كما سلكها الأشعري في قوله الآخر، وأبو المعالي وطوائف أُخَر- وإما غير ذلك من الطرق التي بُسط الكلام عليها في غير هذا الموضع.

وليس المقصود هنا بسط الكلام في هذه المسائل. بل المقصود أنَّ جميع الطوائف - حتى أئمة الكلام والفلسفة- معترفون باشتمال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله، كما سيأتي ذكره في كلام القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، والفلاسفة وغيرهم.

قال أبو الخطاب: «دليل آخر: أنه غير ممتنع أن يخطر للعاقل أنَّه لم يخلق نفسه ولا خلقه من هو مثله من أبيه وأمه، إذ لو كانا قادرَين على ذلك، لكان هو أيضاً قادرا، وكانا يقدران على خلق غيره. وهو يعلم أنهما لا يقدران، فيعلم أنَّ له خالقاً من غير جنسه خلقه وخلق أَبَوَيْه، ثمَّ يرى إنعامه عليه بإكماله وتسخير ما سُخِّر له من المأكول والمشروب والأنعام وغير ذلك، كإقْدَارِه عليهم، ويخطر له أنَّه إن لم يعترف له بذلك ويشكره أنَّه يعاقبه، وإذا جوَّز ذلك وجب عليه في عقله دفع الضرر والعقاب بالتزام الشكر.

فإن قيل: كما يجوز أن يخطر له ما ذكرتم، يجوز أن يخطر له أن له خالقاً أنعم عليه، وأنه غني عن شكره وجميع ما يتقرب به إليه. ويخاف من تكلَّف له ذلك أن يسخط عليه ويقول: من أنت حتى تقابلني بالشكر، وتعتقد أنه جزاء نعمتي؟ وما أصنع
٩/ ٥٣ **بشكر مثلك؟ ونحو ذلك. وفي هذا ما يمنعه من التزام شيء من جهة عقله». /**

قال: «والجواب: أنَّ العاقل، مع اعترافه بحكمة خالقه، لا يتوهم أنه يسخط على مَن شكره وتذلل له وتضرَّع إليه، وإن كان غنياً عن ذلك، لأن الذي بعثه على الشكر ليس هو اعتقاد حاجة خالقه إلى الشكر، ولا أن شكره يقومنَّ بإزاء النعمة عليه، فيمتنع، لعلمه بغناه عن ذلك. وإنما الباعث له حسن الشكر والتذلل.

والتعظيم للمنعم من بدائه العقول. والحكيم لا يسخط ما هذا سبيله. فإذاً قد أمن عاقبة الإقدام على الشكر، ولم يأمن عاقبة العقاب على تركه، فيجب في عقله توخِّي ذلك. وصار مثال ذلك أن يُقال للعاقل: في الطريق مفسدون، يأخذون المال ويقتلون النفس، أو سباع تفترس الآدمي. ويقال له: أنت ما معك قليل نزر، والمفسدون قد استغنوا بما قد أخذوا، فلعلهم لا يعرضون لك أَنَفَةً من قلة مالك. والسباع قد افترست جماعة فقد شبعوا، فلعلهم لا يعرضون لك. فإنَّ في العقل (ما)[1] يجب عليه التوقف عن سلوك ذلك الطريق لا الإقدام عليه، كذلك ها هنا».

قلت: مضمون ذلك أن العقل يوجب سلوك الأمن دون طريق الخوف.

قال: «دليل ثالث: أنَّه لو لم يكن في قضاء العقول: إلزام وحظر، لأمكن العاقل أن لا يلزمه شيء أصلا، لأنَّه متى قُصِد بالخطاب سدَّ سمعه فلم يسمع الخطاب./ ٩/ ٥٤

كما أخبر الله عن قوم نوح: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓا۟ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْا۟ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ ٱسْتِكْبَارًا﴾ [نوح:٧]، فلما علمنا أنَّه يجوز بعقله أن يكون في الخبر الذي خوطب به نجاته وسلامته من الهلاك، وفي الإعراض عنه بسد أُذنه هلاكه ودماره، ثبت أنَّ في عقله وجوب الإصغاء إلى الخبر، وحظر الإعراض عنه، وذلك وصيَّة العقل لا السمع».

قال: «دليل رابع: أن العقلاء أجمعوا على قُبح الكذب والظلم والخيانة وكفران النعمة، وحسن العدل والإنصاف والصدق وشكر المنعم: مَنْ أقرَّ منهم بالنبوة

---

(١) (ما) أضفناها ليستقيم المعنى.

ومن جحدها. ولهذا يرى الدهرية وأهل الطبائع في ذلك كأهل الأديان، بل أكثر. فدلَّ على أنهم استفادوا ذلك من العقل لا من الأنبياء. وإذا ثبت أنَّ فيها تحسيناً وتقبيحا، ثبت أن فيها حظراً وإباحة. وقد صرَّح عليه السلام بذلك لما عرض نفسه على القبائل.

دليل خامس: أنا نجد الحمد على الجميل والذم على القبيح يلزمان مع وجود العقل، ويسقطان مع عدمه. فلولا أنَّه مقتض للحسن والقبح لم يكن لتخصيص العاقل بالذم على القبيح والمدح على الحسن معنىً، وإذ قد وجدنا ذلك، دلّ على أنَّ في العقل حظراً أو إلزاما.

دليل سادس: أنَّ التكليف محال إلاَّ مع العقل، ولهذا لا يكلّف الشرع شيئاً إلاَّ بعد كمال عقولنا. فدلَّ على أنَّ السمع يُعلَم بالعقول. وإذا كان معلوماً به، والعقل متقدم عليه، ولا تقف معرفته على الشرع -استحال أن يقال: طريق معرفة الله السمع. وكيف يتصور ذلك ونحن لا نعلم وجوب النظر بقول الرسول حتى
٩/ ٥٥ نعلم أنَّه رسول؟ ولا نعلم أنَّه رسول/ حتى نعلم أنه مؤيد بالمعجزة؟ ولا نعلم أنه مؤيد بالمعجزة حتى نعلم أن التأييد من الله سبحانه؟ ولا نعرف التأييد من الله حتى نعرفه ونعلم أنه لا يؤيّد الكذّاب بالمعجزة؟ ولا نعرف ذلك إلا بفهم العقل، الذي هو نوع من العلوم الضرورية؟ فدلَّ على أن معرفته سبحانه بالعقل.

دليل سابع: لو لم تجب معرفته بالعقل لوجب أن يجوز على الله أن ينهى عن معرفته، وأن يأمر بكفره وعصيانه والجور والكذب، كما يجوز أن ينسخ ما شاء من السمعيات، ويوجب ما كان قد نهى عنه. فلما لم يكن ذلك، دلَّ على أنَّ ذلك غير ثابت بالسمع، وإنما يثبت بالعقل الذي لا يتغير، ولا يجوز نكثه ونسخه.

دليل آخر: أنَّ الله وهب العقل وجعله كمالاً للآدمي. وإذا أغفل النظر وضيَّع العقل إذا لم يقتبس منه خيرا، وإذا كان لا يقبِّح شيئاً ولا يحسِّنه، فوجوده وعدمه سيَّان، وهذا لا يقوله عاقل.

وأيضا يدلُّ على ذلك عبارة ملخصه: أن من وجد نفسه مؤْثَرا بآثار الصنعة، مستغرِقا في أنواع النعمة، لم يستبعد أن يكون له صانع صنعه، وتولَّى تدبيره، وأنعم عليه، وأنَّه إن لم ينظر في حقيقة ذلك ليتوصل إلى الاعتراف له والتزام شكره، عوقب على ما أغفل من النظر، وضيع من الاعتراف والشكر، فإنَّ العقل سيلزمه النظر لا محالة، إذ لا شيء أقرب إلى الإنسان من النظر، فدلَّ على وجوبه بالعقل».

قلت: هذه الأدلة فيها للمنازعين كلام يُحتاج معه إلى فصل الخطاب، كما ذُكر في موضعه. وهذه الطريقة التي سلكها أبو الخطاب، وغيره من أهل النظر: من المعتزلة وغيرهم، بنوها على أنَّ معرفة الله تحصل/ بالاستدلال بنفس الإنسان، ولا يحتاج مع ذلك إلى إثبات حدوث الأجسام، كما سلك الأشعري أيضاً هذه الطريقة. ٩/ ٥٦

قال أبو الخطاب: «احتج الخصم بظواهر الآي، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء:١٥]، ولم يقل: حتى نجعل عقولا.

وقوله تعالى: ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥]، ولم يقل: بعد العقل.

وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه:١٣٤]، وغير ذلك من الآيات، فجعل الحجة والعذاب يتعلق بالرسل.

فثبت أنَّه لا يثبت بالمعقول حجة ولا عذاب».

وقال: «والجواب أن الله بعث الرسل يأمرون بالشرائع والأحكام، وينذرونهم قرب الساعة ووقوع الجزاء على الأعمال، ويبشِّرونهم على الطاعة وشكر النعمة بدوام النعمة ومزيدها في دار الخلود، ويخوِّفونهم على المعصية بالعذاب الشديد، ويكونوا شهوداً على أعمالهم.

وقد قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الفتح:٨]، وقال: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ [النساء:٤١].

٩/٥٧ وهذا بعد أن يعرفوا الله بعقولهم، ويردُّون الشبهات المؤدية إلى التعطيل/ والتشبيه، بالحكمة التي جعل الله فيهم، والنور العقلي المفرِّق بين الحق والباطل. وإلاَّ فنحن نعلم أنَّ المفكِّر إذا خطر بباله أن الكتاب لعله مخترَع مختلَق من جهة مخلوق، والرسول لعله متخرص متمخرق، لم يُخرج ذلك من قلبه الرجوع إلى الآيات والسنة، وهو يتوهم فيها ما ذكرنا. وإنَّما يرجع إليه بعد ما ثبت عنده حقيقة التوحيد وصِدْق الرسول، وأنَّ القرآن كلام الله الذي لا يجوز عليه الكذب، وعرف محكم الكتاب من متشابهه، وعرف طرق الأخبار وما يجب فيها، فإنَّه يستغني حينئذ عن النظر بعقله».

قال: فإن قيل: هذا توهين لأمر الرسل، وجعلهم لا يغنون في التوحيد شيئا، وإنَّما يفيد بعثهم في الفروع، وأنَّه لا فائدة في الآيات التي ذُكر فيها التوحيد والدعوة إليه»[1].

---

(١) في الأصل: في الإثبات، وهو تحريف، ولعل الصواب ما أثبته (رشاد).

ثم قال: «والجواب: أنَّا نقول: بل لهم في الأصول أعظم فائدة، لأنهم ينبّهون العقول الغافلة، ويدلون على المواضع المحتاج إليها في النظر، ليسهل سبيل الوقوف عليها. كما يسهّل من يُقرأ عليه الكتاب على المتعلم بأن يدله على الرموز، ويبيّن له مواضع الحجة والفائدة، وإن كان ذلك لا يغنيه عن النظر في الكتاب وقراءته.

وأيضاً فإنَّه بعثهم لتأكيد الحجة، فيؤكّدون الحجة على العباد كيلا يقولوا: خلقت لنا الشهوات، وشغلتنا بالملاذ عن التفكر والتدبر فغفلنا. فقطع الله سبحانه حجتهم بالرسل./ ٩/٥٨

ألا ترى أنَّه تعالى قال: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ﴾ [فاطر:٣٧]، فجعل الحجة عليهم طول العمر للتفكر والتذكر، ثم التدبر للتنبيه».

قلت: فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل، وأنها لا تحصل إلاَّ بالعقل، ذكروا أنَّ الرسل بيَّنوا الأدلة العقلية التي يستدل بها الناظر، كما نبَّهوا الغافل ووكّدوا الحجة، إذ كانوا ليسوا بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقه، من كتب المصنّفين، لا تقليداً لهم فيما ذكروه، لكن لأنهم يذكرون من الكلام ما يدلُّه على الأدلة التي يستدلُّ بها بعقله. فهداية الله لعباده بما أنزله من الكتب، وإرشاده لهم إلى الأدلة المرشدة، والطرق الموصلة، التي يعمل الناظر فيها بعقله ما يؤدي إليه من المعرفة، أعظم من كلام كل متكلم فإنَّ خير الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ.

وأبو الخطاب يختار ما يختاره كثير من الحنفية -أو أكثرهم- مع من يقول ذلك من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم، من أنَّ الواجبات العقلية لا يُشترط فيها البلوغ، بل تجب قبل البلوغ، بخلاف الواجبات الشرعية.

قال: «واحتج بأنه لو كان في العقل إلزام وحظر، لوجب أن يكون لمعرفة الحسن والقبح أصل في أوائل العقول يترتب عليه ما سواه. ألا ترى أنَّ للقدم والحَدَث فيها أصلاً؟ ولو كان ذلك كذلك، لكان من أنكر الحسن والقبح مكابراً لعقله مغالطاً لنفسه، لأنَّ جاحد ما يثبت في البدائه مكابر»./ ٩/٥٩

قال: «والجواب أنَّ للحسن والقبح أصلاً في بدائه العقول، وهو علمنا بحسن شكر المنعم، والإنصاف، والعدل، وقبح الكذب، والجور، والظلم. ومنكر ذلك مكابر لكافة العقلاء. إلا أنَّ من العقلاء من قال: لا أعرف ذلك بضرورة العقل، وإنما أعرفه بالنظر والخبر. فذلك مقرٌّ بالحسن والقبح، ومدعٍ غير طريق الجماعة فيه، فنتكلَّم في ذلك ونبيّن له أنَّ الجاهلية وعبدة الأصنام ومن لم تبلغه الدعوة يعلم ذلك، كما يعلمه أهل الأديان، فسقط أن يكون طريقه إلاَّ العقل. وعلى أنَّ القدم والحدوث لهما أصل في بدائه العقول، ثمَّ الخلف في ذلك واقع.

ولا يقال: إنَّ مخالفنا مكابر عقله. واحتجَّ بأنه أجمع القائلون بأنَّ في العقل إلزاماً وحظرا، على أنه لا يلزم ولا يُحظر إلاَّ بتنبيه يرد عليه. فإذا ثبت هذا، قلنا: يجب أن يكون ذلك التنبيه بخبر الشرع لا الخواطر، لأنَّ الخواطر يجوز أن تكون من المَلَك ومن الشيطان ومن ثوران المِرَّة، وما أشبه ذلك، وإذا جاز ذلك فيها لم نلتفت إلى تنبيهها، والتفتنا إلى ما تؤثر به، وهو خبر الشرع. فإذا عدم خبر الشرع ثبت أنَّه لا إلزام ولا حظر في ذلك».

وقال: «والجواب أنه لا بد أن ينبَّه على معرفة حسن الشكر بخطور النعمة بباله من منعم قصد الإحسان إليه، فإنَّه إذا خطر له نِعَمُهُ عليه -على ما ذكرنا- ألزمه

عقله الشكر لا محالة، سواء نبَّه على ذلك وسوسة أو إلهام. ولذلك مهما خطر بباله كفران النعمة عرف قبحه. ومهما خطر بباله أنَّ القبيح لا يبعد أن يكون سبباً لهلاكه وعقابه، وأن يكون ضدَّه سبباً / لنجاته، فإنه يلزمه النظر في ذلك، سواء ٩/ ٦٠ كانت الخطرة من المَلَك أو من الشيطان. فثبت أن التنبيه لا يقف على خبر السماء، ثم يلزم أن الحدوث والقدم لا يكون إلاَّ بتنبيه، ثم ذلك خاطر عقلي، ولا يُقال: يقف على تنبيه الشرع».

قال: «واحتج بأن الأمة أجمعت أنَّ التكليف يقف على البلوغ، وليس العقل موصوفاً بذلك، من قِبَل أنَّ الغلام إذا احتلم فليس يستحدث عقلا، وإنما ذلك عقل قبل بلوغه، فبان أنَّ العقل لا يوجب شيئاً ولا يحظره».

وقال: «الجواب: أن الموقوف من التكليف على البلوغ هو تكليف الشرعيات خاصة. فأمَّا الأحكام المستفادة بالعقل، فإنَّها تلزم الإنسان إذا استفادَ من العقل ما يمكنه أن يفعل به بين الحسن والقبيح، فلا نسلِّم ما ذكروه».

قلت: هذا الذي قاله هو قول كثير من الحنفية وأهل الكلام -المعتزلة وغيرهم- من القائلين بتحسين العقل وتقبيحه. فإنَّ هؤلاء لهم في الوجوب قبل البلوغ قولان: وكثير ممن يقول بتحسين العقل وتقبيحه هم ونفاة ذلك من الطوائف الأربعة ينفون الوجوب قبل البلوغ.

وقد ذكر طائفة من مصنِّفي الحنفية في كتبهم، قالوا: وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة. وقد ذكر الحاكم الشهيد[1] في «المنتقى»/ عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، ٩/ ٦١

(١) هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن عبد المجيد بن إسماعيل بن الحاكم الشهير بالحاكم المروزي السلمي الوزير الشهيد أبو الفضل البلخي العالم الكبير الحنفي من أكابر علماء الحنفية في وقته مات =

أنَّه لا عذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض، وخلق نفسه، وسائر خلق ربّه.

قالوا: ويروى عنه أنه قال: لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم. قالوا: وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة، حتى قال أبو منصور الماتريدي في صبيٍّ عاقل: إنَّه يجب عليه معرفة الله، وإن لم يبلغ الحنث. قالوا: وهو قول كثير من مشايخ العراق. ومنهم من قال: لا يجب على الصبي شيء قبل البلوغ، كما لا تجب عليه العبادات البدنية بالاتفاق».

قلت: هذا الثاني قول أكثر العلماء، وإن كان القول بالتحسين والتقبيح يقول به طوائف كثيرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كما يقول به هؤلاء الحنفية. وتنازع هؤلاء الطوائف في مسألة الحظر والإباحة، وأن الأعيان قبل ورود الشرع: هل هي على الحظر أو الإباحة؟ لا يصح إلاَّ على قول من يقول: إنَّه بالعقل يُعلم الحظر والإباحة. وأما من قال: إنَّ العقل لا يُعلم به ذلك، ثم قال بأن هذه الأعيان قبل ورود الشرع على حظر أو إباحة، فقد تناقض في ذلك. وقد رام منهم من تفطن لتناقضه أن يجمع بين قوليه فلم يتأت. كقول طائفة: إنَّه بعد الشرع علمنا به أن الأعيان كانت محظورة أو مباحة، ونحو ذلك من الأقوال الضعيفة، وليس هذا موضع بسط ذلك.

لكن المقصود هنا أن الأكثرين على انتفاء التكليف قبل البلوغ، لقوله ﷺ: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق». وهو معروف في السنن
٩/ ٦٢ وغيرها، متلقى عند الفقهاء بالقبول، من/ حديث علي وعائشة وغيرهما[1].

=مقتولاً سنة ٣٣٤ هـ. وكان من حفاظ الحديث.

(١) أبو داود (٤٣٩٨)، والترمذي (١٤٢٣)، ابن ماجه (٢٠٤١)، وأحمد (١/ ١٤٠)، (٦/ ١٠٠)، =

وأيضا فإن قتل الصبي من أهل الحرب لا يجوز- باتفاق العلماء.

وأيضا فالناس مع تنازعهم في أولاد الكفار: هل يدخلون الجنة أو النار، أو يُتوقف فيهم؟ لم يفرق أحد -علمناه- بين المميِّز وغيره، بل المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة السنة -وهو المشهور عنهم-الوقف فيهم.

وذهب طائفة إلى أنهم في النار، كما اختاره القاضي أبو يَعْلَى وغيره. وذكروا أنَّ أحمد نصَّ على ذلك، وهو غلط عن أحمد. فإنَّ المنصوص عنه أنَّه أجاب فيهم بجواب النبي ﷺ: الله أعلم بما كانوا عاملين. وهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة، وفي الصحيح أيضاً من حديث ابن عباس[1].

لكن هذا الحديث روي أيضاً في حديث يروى أنَّ خديجة سألته عن أولادها من غيره، فقال: هم في النار، فقالت: بلا عمل؟ فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين[2]. فظنَّ هؤلاء أن أحمد أفتى بما في حديث/ خديجة، كما ذكر ذلك القاضي في «المعتمد». وهذا ٩/ ٦٣ غلط على أحمد. فإن هذا الحديث ضعيف، بل موضوع. وأحمد أجل من أن يعتمد على مثل هذا الحديث، والحديث متناقض، ينقض آخره أوله.

وذهبت طائفة إلى أنهم في الجنة، كأبي الفرج بن الجوزي وغيره. والذين قالوا بالوقف فسَّره بعضهم بأنَّه يدخل فريق منهم الجنة وفريق النار بحسب تكليفهم يوم

=١٠١)، والدارمي (٢٢٩٦)، وابن حبان (١٤٢)، والمنتقى لابن الجارود (١٤٨)، وأبو يعلى (٤٤٠٠)، وابن خزيمة (٣٠٤٨)، والحاكم (٩٤٩، ٢٣٥٠، ٢٣٥١)، والبيهقي (٣/ ٨٣) وفي الشعب (٨٧) والحديث صحيح.

(١) سبق الحديث في (٣/ ٧١).

(٢) سبق الحديث في (٨/ ٥٩٩).

القيامة، كما جاء في ذلك عدة آثار. وهذا هو الذي حكاه الأشعري عن أهل السنة والحديث، وقد بسطنا هذا فيما تقدم.

والمقصود هنا أنَّا لم نعلم من السلف من قال إنَّه فرَّق فيمن لم يبلغ بين صنف وصنف في القتل أو في عقاب الآخرة، بل الفقهاء متفقون على أنَّ العقوبات التي فيها إتلاف، كالقتل والقطع، لا تكون إلاَّ لبالغٍ. لكن قد يُجمع بين هذا وهذا بأن يُقال: الإثم الموجب لعقاب الآخرة مرفوع عمَّن لم يبلغ. وكذلك العقوبات الدنيوية التي فيها إتلاف. فأمَّا التعزير بالضرب ونحوه فلم يُرفَع عن المميِّز من الصبيان.

بل قال النبي ﷺ: «مروهم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر، وفرِّقوا بينهم في المضاجع»[1]، فأمر بضربهم على ترك الواجب الشرعي الذي هو الصلاة، فضربهم على الكذب والظلم أولى. وهذا مما لا يعلم بين العلماء فيه نزاع: أنَّ الصبي يؤذى على ما
٩/ ٦٤ يفعله من القبائح وما يتركه من الأمور التي يحتاج إليها في مصلحته./

وهذا النزاع من لزوم الواجبات العقلية للمميِّزين عند من يقول بالإيجاب العقلي، نظير النزاع في الواجبات الشرعية، فإنَّ أحد القولين في مذهب أحمد، وهو اختيار أبي بكر عبد العزيز: أنَّ الصلاة تجب على ابن عشر. وكذلك الصوم يجب عليه إذا أطاقه.

وحينئذ فإيجاب أبي الخطاب وموافقيه للتوحيد أوْلى من هذا. بل يُقال: لو لم يُقل بالوجوب العقلي فإنَّه يجب أن يُقال: إنَّ الصبي يجب عليه الإقرار بالشهادتين قبل وجوب الصلاة عليه، فإنَّ وجوبها متقدم على وجوب الصلاة بالاتفاق. وأمَّا ما يجب في مال الصبي من النفقات وقضاء الديون وغيره، والعشور والزكوات عند الجمهور

---

(١) سبق الحديث في (٨/ ١٣).

الذين يوجبون الزكاة في ماله، فذلك لا يُشترط فيه التمييز باتفاق المسلمين، بل يجب ذلك في مال المجنون أيضا، وفي مال الطفل.

وللفقهاء في إسلام الصبي وردته وإحرامه، وغير ذلك من أقواله وأفعاله، كلام معروف، ليس هذا موضع بسطه. وفي ذلك من تناقض أقوال بعضهم، ورجحان بعض الأقوال على بعض ما ليس هذا موضعه، وإنما المقصود هنا أنَّ أعظم الناس تعظيماً للعقل هم القائلون بأنَّه يوجب ويحظر، ويحسن ويقبِّح، كالمعتزلة والكرَّامية والشيعة القائلين بذلك، ومن وافقهم من طوائف الفقهاء والعلماء.

وأمَّا الفلاسفة فالنقل عنهم مختلف لتناقض كلامهم، فالمشهور عنهم أنَّ العقل يحسِّن ويقبِّح، كما نقله أبو الخطاب عنهم.

ولكن كلامهم في مبادئ المنطق، وقولهم: إنَّ هذه القضايا من المشهورات لا من البرهانيات، لما رأى الناس أنَّه يناقض ذلك، صاروا/ يحكون عنهم أنهم لا يقولون ٩/ ٦٥
بتحسين العقل وتقبيحه، كما نقله الرازي وغيره. فإذا كان المتكلمون القائلون بتحسين العقل وتقبيحه، وأنَّه لا طريق إلى المعرفة إلاَّ به، وأنه يوجبها، يعني على المميِّزين، يقولون مع ذلك: إنَّ الشرع بين هذه الطرق العقلية وأرشد إليها، ودلّ الناس عليها، ووكَّدها وقررها، حتى تمت الحجة به على الخلق، فجعلوا ما جاء به الشرع متضمناً للمقصود بالعقل من غير عكس، حتى صارت العقليات النافعة جزءًا من الشرع، فكيف غيرهم من طوائف أهل النظر؟ وكذلك الفلاسفة ذكروا ذلك، كما ذكره أبو الوليد بن رشد الحفيد، لمّا قَسَّم الناس إلى أربعة أصناف، كما سيأتي.

فصل

قد ذكرنا ما تيسر من طرق الناس في المعرفة بالله، ليُعرف أنَّ الأمر في ذلك واسع، وأنَّ ما يحتاج الناس إلى معرفته، مثل الإيمان بالله ورسوله، فإنَّ الله يوسِّع طرقه وييسِّرها، وإن كان الناس متفاضلين في ذلك تفاضلاً عظيماً. وليس الأمر كما يظنه كثير من أهل الكلام من أنَّ الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلاَّ بطريق يعينونها، وقد يكون الخطأ الحاصل بها يناقض حقيقة الإيمان، كما أنَّ كثيراً منهم يذكر أقوالاً متعددة،
٦٦/٩ والقول/ الذي جاءت به الرسل، وكان عليه سلف الأمة لا يذكره ولا يعرفه.

وهذا موجود في عامة الكتب المصنَّفة في المقالات والملل والنحل، مثل كتاب أبي عيسى الورَّاق، والنوبختي، وأبي الحسن الأشعري، والشهرستاني: تجدهم يذكرون من أقوال اليهود والنصارى والفلاسفة وغيرهم من الكفّار، ومن أقوال الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والكُلاَّبية والكرَّامية والمجسِّمة والحشوية أنواعاً من المقالات.

والقول الذي جاء به الرسول، وكان عليه الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين، لا يعرفونه ولا يذكرونه. بل وكذلك في كتب الأدلة والحجج التي يحتج بها المصنِّف للقول الذي يقول إنَّه الحق، تجدهم يذكرون في الأصل العظيم قولين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك، وينصرون أحدها، ويكون كل ما ذكروه أقوالاً فاسدة مخالفة للشرع والعقل. والقول الذي جاء به الرسول، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول لا يعرفونه ولا يذكرونه، فيبقى الناظر في كتبهم حائراً، ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه، ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على بعض علمه ببطلان تلك المقالات كلها.

٦٧/٩ وهذا موجود في عامة كتب أهل الكلام والفلسفة: متقدميهم/ ومتأخريهم إلى كتب الرازي والآمدي ونحوها، وليس فيها من أمهات الأصول الكلية والإلهية القول الذي

هو الحق، بل تجد كل ما يذكرونه من المسائل وأقوال الناس فيها، إمَّا أن يكون الكلُّ خطأً، وإما أن يذكروا القول الصواب من حيث الجملة، مثل إطلاق القول بإثبات الصانع، وأنَّه لا إله إلاَّ هو، وأنَّ محمداً رسول الله، لكن لا يعطون هذا القول حقه: لا تصوراً ولا تصديقا، فلا يحققون المعنى الثابت في نفس الأمر من ذلك، ولا يذكرون الأدلَّة الدالة على الحق، وربما بسطوا الكلام في بعض المسائل الجزئية التي لا يُنتفع بها وحدها، بل قد لا يحتاج إليها.

وأمَّا المطالب العالية والمقاصد السامية، من معرفة الله تعالى والإيمان به وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فلا يعرفونه كما يجب، وكما أخبر به الرسول ﷺ، ولا يذكرون من ذلك ما يطابق صحيح المنقول ولا صريح المعقول.

وابن رشد الحفيد واحد من هؤلاء. ولهذا لمَّا ذكر أصناف الأمة، وجعلهم أربعة أقسام: باطنية، وحشوية، ومعتزلة، وأشعرية: جرى/ في ذلك على طريق أمثاله من ٩/ ٦٨
أهل الكلام والفلسفة. وهو قد نبَّه على كثير مما جاء به القرآن، كما سنذكره عنه.

لكن المقصود أنَّه في تقسيم الأمة لم يذكر القسم الذي كان عليه السلف والأئمة، وعليه خيارها إلى يوم القيامة. لكنَّه صدق في وصفه مَنْ ذكره بالتقصير من مقصود الشرع. فإنَّه كما قال. قال[1]: «**وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى أنَّه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري تعالى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ الآيات** [البقرة:٢١]. **ومثل قوله: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾** [إبراهيم:١٠]، **إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى**».

(١) في كتابه «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، (ص١٣٤).

قال[1]: «وليس لقائل أن يقول: إنَّه لو كان واجباً على كل من آمن بالله أن لا
يصح إيمانه إلاَّ من قبل وقوفه على[2] هذه الأدلة،/ لكان النبي ﷺ لا يدعو أحداً إلى ٩/٦٩
الإسلام إلاَّ عرض عليه هذه الأدلة، فإنَّ العرب كلها كانت تعترف بوجود الباري
سبحانه وتعالى.

ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان:٢٥]، ولا يمتنع أن يوجد من الناس من يبلغ به فدامة الطبع[3] وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع للجمهور[4]. وهذا فهو أَقَلّ الوجود، فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع».

قال[5]: «فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع».

قال[6]: «وأما الأشعرية فإنهم رأوا أنَّ التصديق بوجود الباري تعالى لا يكون إلاَّ
بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبَّه الله عليها
ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلِها، وذلك أنَّ طريقتهم المشهورة انبنت على بيان
أنَّ العالم محدَث[7]، وانبنى عندهم/ حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من ٩/٧٠

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٣٤-١٣٥).

(٢) مناهج الدلة (ص١٣٥) إلا من قِبَل وقوعه عن.

(٣) مناهج الأدلة: فدامة العقل. وفي نسخة أخرى: فدامة الطبع. وفي اللسان: «القَدْم من الناس: العيي عن الحجة والكلام مع ثقل ورخاوة وقلة فهم، وهو أيضاً الأحمق الجافي... وقد قدم قدامة وقدومة».

(٤) مناهج الأدلة: التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٣٥). (٦) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٣٥-١٣٦).

(٧) مناهج الأدلة: حادث.

أجزاء لا تتجزأ، وأنَّ الجزء الذي لا يتجزأ محدَث، وأنَّ الأجسام محدَثة بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد -وبالجملة حدوث الأجسام- طريقة معتاصة تَذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومع ذلك فهي غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري تعالى. وذلك أنَّه إذا فرضنا أنَّ العالم محدَث لزم -كما يقولون- أن يكون له- ولا بد- فاعل محدِث ولكن يعرض في وجود هذا المحدِث، شك، ليس في قوة صناعة الجدل الانفصال عنه، وذلك أن هذا المحدِث لسنا نقدر أن نجعله أزليًا ولا محدَثا، أما كونه محدثا فلأنه يفتقر إلى محدِث، وذلك المحدِث إلى محدِث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل.

وأما كونه أزليا فإنَّه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً فتكون المفعولات أزلية، والحادث، يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث، اللهم إلاَّ لو سلَّموا أنَّه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم،/ فإنَّ المفعول لا بدَّ أن يتعلق به ٩/ ٧١
فعل الفاعل، وهم لا يسلِّمون ذلك، فإن من أصولهم أنَّ المقارن للحادث حادث».

قلت: من أصولهم التي تلقوها عن المعتزلة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وهذا متفق عليه بين العقلاء إذا أُريد به الحادث بالشخص، فإنَّ ما لا يسبق الحادث المعيَّن يجب أن يكون حادثاً، وأما ما لا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس، وعليه ينبني هذا الدليل.

وكثير من الناس لا يميّز في هذا المقام بين ما هو بعينه حادث، وما تكون آحاد نوعه حادثة والنوع لم يزل، حتى أن كثيراً من أهل الكلام إذا رأوا أن الحركات حادثة، أو غيرها من الأعراض، اعتقدوا أن ما لا يسبق ذلك فهو حادث، ولم يميزوا بين ما لا

يسبق الحادث المعيّن، وما لا يسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثة، فهو لا يسبق النوع وإن سبق كلَّ واحدٍ واحدٍ من آحاده.

ولما تفطن كثير من أهل الكلام للفرق، أرادوا أن يثبتوا امتناع حوادث لا تتناهى بطريق التطبيق وما يشبهه، كما قد ذُكر ذلك في موضعه. فهم لا يسلِّمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم، ويسلِّمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم، وهو يقول: الحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث، ثمَّ ذلك الحادث متعلق بفعل حادث، فيكون فعل حادث الأفراد دائم النوع عن فاعل قديم، فهو يقول:
٩/ ٧٢ لا يمكن وجود/ حادث عن فاعل أزلي إلاَّ بفعل حادث الأفراد دائم النوع، وهم لا يسلِّمون ذلك.

قال[1]: «وأيضا إن كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل، وجب أن يكون هنالك علَّة صيَّرته بإحدى الحالتين أوْلى منه بالأخرى، فلنسأل[2] أيضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال، وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية».

قال[3]: وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أنَّ الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنجٍ ولا مخلِّص من هذا الشك، لأنَّ الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول. وإذا كان المفعول حادثاً فواجب أنْ يكون الفعل المتعلِّق بإيجاده حادثاً، سواء فرضنا الإرادة قديمة أو حادثة[4]، متقدمة على الفعل أو معه. فكيفما كان فقد

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، في «مناهج الأدلة»، (ص١٣٦).

(٢) مناهج الأدلة: فيُسأل.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٣٦-١٣٩).

(٤) مناهج الأدلة: أو حديثة.

يلزمهم أن يجوِّزوا على القديم أحد ثلاثة أمور: إمَّا إرادة حادثة وفعل حادث، وإما فعل حادث وإرادة قديمة، وإما فعل قديم وإرادة قديمة.

والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، إن سلمنا/ لهم أنه يُوجد عن إرادة قديمة. ووضع الإرادة نفسها هي الفعل[1] المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل، وهو كفرض مفعول بلا فاعل، فإنَّ الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة. والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل. ٩/ ٧٣

وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لا نهاية له، إذ كان الحادث معدوماً دهراً لا نهاية له، فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده، إلاَّ بعد انقضاء دهرٍ لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهر لا نهاية له، وذلك ممتنع.

وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دَوْرات الفلك. وأيضاً فإنَّ الإرادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص دون وقت، لا بدَّ أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت، لأنَّه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل [2]قدرٌ زائد[3] على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، وإلاَّ لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أَوْلى من عدمه.

---

(١) مناهج الأدلة: هي للعقل..

(٢) الكالم بين القوسين المعقوفين ساقط من (ت)، (س)، وأثبته من «مناهج الأدلة»، (ص١٣٧).

(٣) مناهج الأدلة: حالة زائدة.

وأيضاً كيف يتعيّن وقت للحادث من غير أن يتقدمه زمان ماضٍ محدود
٩/ ٧٤ الطرف[١]، إلى ما في هذا كلِّه من التشغيب والشكوك العويصة التي/ لا يخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلاً عن العامة، ولو كُلِّف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق.

وأيضاً فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت هذين الوصفين معاً، أعني أنَّ الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية، فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور.

ونحن ننبه ههنا على ذلك بعض التنبيه، فنقول: إنَّ الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان:

أحدهما: وهو الأشهر الذي اعتمد عليها عامتهم -ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومونه من إثبات حدوث العالم[٢].

إحداها: أنَّ الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أي لا تخلو منها.

٩/ ٧٥ والثانية: أن الأعراض حادثة./

والثالثة: أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

فأمَّا المقدمة الأولى، وهي القائلة: إنَّ الجوهر لا يعرى من الأعراض، فإن عنوا الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة، وإن عنوا بالجوهر الجزء

(١) ما بين ساقط من «مناهج الأدلة» (رشاد).

(٢) مناهج الأدلة: لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم.

الذي لا يتجزأ وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شكٌّ ليس باليسير، وذلك أنَّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تلخيص الحق منها، وإنَّما ذلك لصناعة البرهان، وأهل هذه الصناعة قليل جدا، والدلائل التي يستعملها الأشعرية في إثباته خطابية في الأكثر.

وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إنَّ من المعلومات الأولى أنَّ الفيل مثلا إنما يقولون فيه: إنَّه أعظم من النملة من قِبَل زيادة أجزائه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك/ فهو مؤلَّف من تلك الأجزاء، وليس هو واحداً ٩/ ٧٦ بسيطا، فإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركَّب فمنها يتركَّب.

وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أنَّ ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، وذلك إنما يصدق هذا في العدد، أعني أن نقول: إنَّ عددا أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات.

وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه. ولذلك[1] نقول في الكم المتصلِ: إنه أعظم وأكبر، ولا نقول: أكثر. ونقول في العدد: إنه أكثر ولا نقول: إنه أكبر[2].

وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعداداً، ولا يكون هناك عِظَم متصل أصلاً، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها.

---

(١) مناهج الأدلة: ولا نقول: إنه أكثر وأقل.

(٢) مناهج الأدلة: ..في العدد: إنه أكثر وأقل، ولا نقول: أكبر وأصغر.

ومن المعروف بنفسه أنَّ كل عِظَم فإنَّه ينقسم بنصفين: أعني الأعظام الثلاثة، التي هي: الخط، والسطح، والجسم.

وأيضاً فإنَّ الكم المتصل هو الذي يمكن أن يُفرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا، وليس يمكن ذلك في العدد. ولكن يعارض هذا أيضاً
٩/٧٧ أنَّ الجسم، وسائر أجزاء الكم المتصل، يقبل/ الانقسام، وكلُّ منقسم فإمَّا أن ينقسم إلى شيء منقسم، أو إلى شيء غير منقسم، فإن انقسم إلى غير منقسم، فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال في ذلك المنقسم: هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟ فإن انقسم إلى منقسم إلى غير النهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها، ومن المعلومات الأولى أنَّ أجزاء المتناهي متناهية».

قلت: هذا الموضع هو الذي أوجب قول النظَّام ونحوه بالطفرة، وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسام إلى غير نهاية بالقوة لا بالفعل.

وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة الجزء بأنَّ كل ما يوجد فهو يقبل القسمة، بمعنى امتياز شيء منه عن شيء، وهي القسمة العقلية المفروضة، لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهى من الأجزاء، لأنَّ الموجود إن قيل: إنَّه لا يقبل القسمة بالفعل لم تكن فيه أجزاء لا تتناهى، وإن قيل: إنَّه يقبلها بالفعل، فإذا صغرت أجزاؤه فإنها تستحيل وتفسد وتفنى، كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء، وإذا استحالت عند تناهي صغرها لم يلزم أن تكون
٩/٧٨ باقية قابلة لانقسامات لا تتناهى، ولا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى./

قال[١]: «ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ: ما القابل لنفس الحدوث؟ فإنَّ الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وُجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإنَّ من أصولهم أنَّ الأعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث في موجودٍ ما وبوجودٍ ما»[٢].

قلت: من يقول: إنَّ الإحداث هو نفس المحدَث، والمخلوق هو نفس الخلق، والمفعول هو نفس الفعل، كما هو قول الأشعرية لا يُسلِّم أنَّ الحدوث عَرَض، ولا أنَّ له محلا، فضلاً عن أنْ يكون وجوديا، لكنَّه قد قدَّم إفساد هذا، وأنَّه لا بدَّ للمفعول من فعل.

وحينئذ فيُقال: الإحداث قائم بالفاعل المحدَث، وحدوث الحادث ليس عرضاً موجوداً قائماً بشيء غير إحداث المحدث.

ويُقال أيضا: إنَّ هذا ينبني على أنَّ المعدوم شيء، وأنَّ الماهيات في الخارج زائد على وجودها، وكلاهما باطل. وبتقدير صحته فيكون الجواب: أنَّ القابل للحدوث هو تلك الذوات والماهيات.

٧٩/٩ لكن هذا الذي ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة: أنَّ الحادث/ مسبوق بالإمكان، والإمكان لا بدَّ له من محل، فلا بدَّ للمحدَث من محل.

قال[٣]: «وأيضا فقد يسألون إن كان الموجود يكون عن عدم، فبم يتعلق فعل الفاعل؟ فإنه ليس بين الوجود والعدم وسط عندهم. وإذا كان كذلك، وكان فعل

---

(١) أي ابن رشد في «مناهج الأدلة» بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٣٩).

(٢) مناهج الأدلة: من موجود ما ولموجود ما.

(٣) أي ابن رشد في «مناهج الأدلة» بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٣٩).

الفاعل لا يتعلَّق عندهم بالعدم، ولا يتعلَّق بما وجد وفرغ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود، وهذا الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت: إنَّ في العدم ذاتاً ما. وهؤلاء أيضاً -يعني المعتزلة[1]- يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل. وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء».

قلت: هذا هو الشبهة المشهورة من أنَّ فعل الفاعل وإحداث المحدِث ونحو ذلك: إن قيل: يتعلق بالشيء وقت عدمه، لزم كونه موجوداً معدوماً. وإن قيل: يتعلَّق به
٩/ ٨٠ وقت وجوده، لزم تحصيل الحاصل/ ووجوده مرتين.

وجوابه أنَّه يتعلق به حين وجوده، بمعنى أنَّه هو الذي يجعله موجوداً، لا بمعنى أنه كان موجوداً بدونه، فجعله هو أيضاً موجودا.

قال:[2] «فهذه الشكوك -كما ترى- ليس في قوة صناعة الجدل حلها، فإذاً يجب أن لا يجعل هذا مبدأً لمعرفة الله تعالى، وخاصة الجمهور، فإنَّ طريقة معرفة الله تعالى أصحُّ من هذا وأوضح، على ما سنبين بعد من قولنا».

قال[3]: «وأمَّا المقدمة الثانية، وهي القائلة: إنَّ جميع الأعراض محدثة، فهي مقدمة مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم. وذلك أنَّا شاهدنا بعض الأجسام محدَثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، فإن كان واجباً في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب -

---

(١) عبارة «يعني المعتزلة» ليست في «مناهج الأدلة» ويبدو أنها زيادة من ابن تيمية.

(٢) أي ابن رشد في «مناهج الأدلة» بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٣٩-١٤٠).

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٤٠).

أعني أن/ نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياساً على ما شاهدنا- فقد ٩/ ٨١
يجب أن يُفعل مثل ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث[1] الأعراض على حدوث الأجسام. وذلك أنَّ الجسم السماوي -وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد- الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه، لأنَّه لم يُحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه. ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين».

قال[2]: «وهي طريق الخواص، وهي التي خُص بها إبراهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيَ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام:٧٥] **لأنَّ الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية، وأكثر النظَّار إنما انتهوا إليها، واعتقدوا أنها آلهة.**

قلت: قول هذا وأمثاله: إنَّ إبراهيم استدلَّ بطريق الحركة، هو من جنس قول أهل الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف الأمة: إنَّ إبراهيم استدلَّ بطريق الحركة. لكن هو
يزعم أنَّ طريقة الخواص:/ طريقة أرسطو وأصحابه، حيث استدلوا بالحركة على أنَّ ٩/ ٨٢
حركة الفلك اختيارية، وأنَّه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك. وأولئك المتكلمون يقولون: إنَّ استدلال إبراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدَثا، لامتناع وجود حركاتٍ لا نهاية لها. وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى، وتبين تناقضها بالأدلة العقلية.

---

(١) ت: عن الأجسام بحدوث...، هو خطأ (رشاد).

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٤٠).

وحقيقة الأمر أنَّ إبراهيم لم يسلك واحدة من الطريقين ولا احتج بالحركة، بل بالأفول الذي هو المغيب والاحتجاب، كما قد بُسط في موضع آخر.

فالآفل لا يستحقُّ أن يعبد. ولهذا قال: ﴿إِنَّنِي بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [الزخرف:٢٦-٢٧]، وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام:٧٩]. وقومه كانوا مقرِّين بالرب تعالى، لكن كانوا مشركين به، فاستدلَّ على ذم الشرك، لا على إثبات الصانع.

ولو كان المقصود إثبات الصانع؛ لكانت قصة إبراهيم حجةً عليهم لا لهم، فإنَّه من
٩/٨٣ حين بزغ الكوكب والشمس والقمر، إلى أن أفلت كانت/ متحركة، ولم ينف عنها المحبة، ولا تبرّأ منها كما تبرّأ مما يشركون لما أفلت، فدلَّ ذلك على أن حركتها لم تكن منافية لمقصود إبراهيم، بل نافاه أفولها.

قال ابن رشد[1]: «وأيضا فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه، وذلك أنَّ كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلاَّ من قَبْل الزمان. وأيضا فالمكان الذي يكون فيه العالم، إذا كان كلُّ متكون، فالمكان سابق له، يعسر تصور حدوثه لأنَّه إن كان خلاء -على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان- احتاج أن يتقدَّم حدوثه، إن فرض حادثاً خلاء آخر. وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن -على الرأي الثاني- لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج ذلك الجسم إلى الجسم، ويمر الأمر إلى غير نهاية.

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٤٠-١٤٢).

وهذه كلها شكوك عويصة. وأدلتهم التي يرومون[١] بها بيان إبطال/ قدم[٢] ٩/ ٨٤
الأعراض إنَّما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يُحَسُّ منه حادثا. أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة. وذلك أنهم يقولون إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة، فإمَّا أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه من قبل أن تظهر. ثم يبطلون هذين القسمين فيظنون أنهم قد بيَّنوا أن جميع الأعراض حادثة، وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث، ولا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك، فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي، إلاَّ حيث النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقُّن باستواء طبيعة الشاهد والغائب.

وأمَّا المقدمة الثالثة: وهي القائلة: إنَّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم.

وذلك أنَّها يمكن أن تُفهم على معنيين: أحدهما ما لا يخلو من/ جنس الحوادث ٩/ ٨٥
ويخلو من آحادها، والثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه.

كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه فهو مادي[٣]، فأمَّا هذا المفهوم الثاني فهو صادق[٤]، أعني ما لا يخلو من عرض ما يشار إليه.

---

(١) مناهج الأدلة: يلتمسون.

(٢) عبارة «ابطال قدم»: ساقطة من (ت)، (س)، وأثبتها من «مناهج الأدلة».

(٣) عبارة «فهو مادي» ساقطة من «مناهج الأدلة».

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت). (س)، وأثبته من «مناهج الأدلة»، (ص١٤١).

وذلك أنَّ العرض الحادث يجب بالضرورة أن يكون الموضوع له حادثا، لأنَّه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العَرَض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، وهذا خلف لا يمكن.

وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل. أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنَّه يمكن أن يتصور المحل الواحد -أعني الجسم- تتعاقب عليه أعراض غير متناهية: إمَّا متضادة، وإما غير متضادة. كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، وحركات وسلوبات لا نهاية لها، كما يرى كثير من
٩/٨٦ القدماء في/ العالم، أعني أنه يتكون واحداً بعد واحد.

ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهاء هذه المقدمة راموا شدَّها وتقويتها، بأن بيَّنوا -في زعمهم- أنه لا يمكن أن تتعاقب على محلٍ واحد أعراضٌ لا نهاية لها. وذلك أنهم زعموا أنَّه يجب على هذا الوضع أن لا يوجد في المحل منها عرضٌ ما مشار إليه إلاَّ وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها، أعني المشار إليه، لأنه يلزم ألاَّ يوجد إلاَّ بعد انقضاء ما لا نهاية له. ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي، وجب ألاَّ يوجد المشار إليه، أعني المفروض موجوداً. مثال ذلك: أنَّ الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي، إن كان قد وُجد قبلها حركات لا نهاية لها، فقد كان يجب ألاَّ يُوجد ذلك. ومثَّلوا ذلك برجلٍ قال لرجلٍ: لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها. قالوا: فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا».

قال(١): «وهذا التمثيل ليس بصحيح، لأنَّ في هذا التمثيل(٢) وضع / مبدأ ونهاية ٩/ ٨٧
ووضع ما بينهما غير متناه. لأن قوله وقع في زمان محدود، وأعطاءه إياه(٣) يقع في زمان محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان، يكون بينه وبين ذلك الزمان الذي تكلم فيه، أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل. فهذا التمثيل بيِّنٌ أمره لا يشبه المسألة الممثَّل بها.

وأمَّا قولهم: إنَّ ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده، فليس بصادق من جميع الوجوه.

وذلك أنَّ الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين: إما على جهة الدَّوْر، وإما على جهة الاستقامة. فالتي توجد على جهة الدَّوْر، الواجب فيها أن تكون غير متناهية، إلا أن يُفرض فيها(٤) ما ينهيها.

مثال ذلك: أنه إن كان شروقٌ فقد كان غروبٌ، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروقٌ فقد كان شروق.

وكذلك إن كان غيمٌ فقد كان بخارٌ صاعدٌ من الأرض، وإن كان بخارٌ/ ٩/ ٨٨
صاعدٌ من الأرض فقد ابتلَّت الأرض، وإن كان قد ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم.

(١) أي ابن رشد بعد الكلام السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» (ص١٤٢-١٤٣).

(٢) التمثيل: ساقطة من «مناهج الأدلة».

(٣) ت: وإعطاؤه أيضا؛ مناهج الأدلة (ص١٤٣): وإعطاؤه الدينار.

(٤) مناهج الأدلة: إلا أن يعرض عنها.

وأمَّا التي تكون على استقامة، مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإنَّ هذا إن كان بالذات لم يصحّ أن يمر إلى غير نهاية، لأنَّه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الآخر، وإن كان ذلك بالعَرَض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان، الذي هو الإله وهو المصوِّر له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع، فليس يمتنع إن وُجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له بالآت غير متناهية متبدلة، أن يكون فعله لأشخاص الناس على الدوام بأشخاص لا نهاية لها، أعني أنَّه يفعل الأبناء بالآباء، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان:١٤]».

قلت: مضمون هذا الكلام أنَّ التسلسل في العلل ممتنع، لأنَّ العلة يجب وجودها
٨٩/٩ عند وجود المعلول. وأمَّا في الشروط والآثار -مثل كون/ الوالد شرطاً في وجود الولد، ومثل كون الغيم شرطاً في وجود المطر- فلا يمتنع. وهذا فيه نزاع معروف، وقد ذُكر في غير هذا الموضع.

وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بقدم الأفلاك، وإنَّما غايته إبطال ما يقوله من يقول بوجوب تناهي الحوادث. وقد تقدم غير مرة أنَّ حجة الفلاسفة باطلة على تقدير النقيضين، فإنه إذا امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم، وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقفاً على حوادث قبله، وكلُّ حادث مشروط بما قبله، كما يقولون هم في الحوادث المشهودة من الأناسي والأمطار كما ذكره، بل هذا يستلزم امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها، ويقتضي أنَّه يلزم من قولهم أن لا يكون للحوادث فاعل، إذا كان كل حادث مشروطاً بحادث قبله. والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم -وعند غيرهم- أن يحدث عنها شيء بوسط أو غير

وسط، لأن ذلك يقتضي تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة، بل فيها إمكانٌ ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل، وهو نقيض قولهم.

قال ابن رشد: «وأيضا فإنَّ قولهم: إنَّ الحركة المشار إليها لا تخرج إلاَّ وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها، قول لا يسلِّمه الخصوم، فإنَّ الخصوم يقولون: إنه لا ينقضي إلاَّ ما له ابتداء، وما لا مبدأ له -كما / نضعه نحن- فلا انقضاء له ٩٠/٩
وبهذا ينكرون قولهم: إنَّ ما وقع في الماضي فقد دخل في الوجود، لأنَّ معنى: دخل في الوجود، أنه تناهى وجوده وكمل، ولا يتناهى إلاَّ ما له ابتداء، فأما ما لم يبتدى فلا يدخل في الوجود».

قلت: لفظ الانقضاء والقضاء قد يعنى به الكمال والتمام. كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة:١٠]، ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ﴾ [البقرة:٢٠٠]. ويُقال: قد انقضت هذه السنة، وانقضى شهر رمضان، ونحو ذلك. فعلى هذا لا يكون المنقضي الذي كمل وتمّ إلاَّ ما له ابتداء، إذ ما لا أول له لا يُعقل كماله وتمامه.

وقد يُعنى بلفظ الانقضاء: الانتهاء والمضي والزوال. فمعلوم أنَّ الحوادث التي كانت قبلها قد انقضت ومضت وانتهت، بمعنى أنها لم يبق منها شيء.

وعلى هذا فقول القائل: كلُّ حركةٍ لا تكون حتى يكون قبلها حركات لا نهاية لها، معناه: حتى توجد قبلها حركات لا ابتداء لها. ليس / المراد: لا آخر لها، بل المراد: ليس ٩١/٩
لها ابتداء، وهذا صحيح، وهو أول المسألة.

والمنازع يقول: إذا كانت الحركات لا أول لها، فالمعنى أنَّه قد مضى في الماضي ما لا ابتداء له، كما يُقال: إنَّه سيوجد في المستقبل ما لا انتهاء له. وهذا هو قوله، فما الدليل على بطلان هذا؟

فهنا اشتراك واشتباه في الألفاظ والمعاني، إذا مُيِّزت ظهر المعنى. ولفظ «الدخول في الوجود» قد يتناول ما كمل وجوده وما لم يكمل وجوده، ويتناول ما وُجد معا وما وُجد متعاقبا. لكن قول القائل: إنَّ الماضي دخل في الوجود دون المستقبل، عند منازعة فرق لا تأثير له. فإنَّ أدلته النافية لإمكان دوام ما لا يتناهى، كالمطابقة والشفع والوتر وغير ذلك، يتناول الأمرين، وهي باطلة في أحدهما، فيلزم بطلانها في الآخر، ومن اعتقد صحتها مطلقا، كأبي الهذيل والجهم، طردوها في الماضي والمستقبل، وهو خلاف دين المسلمين وغيرهم من أهل الملل.

وهذا الذي يذكره هؤلاء المتفلسفة إنما يتوجه فيما مضى ولم يبق كالحركات، فأما النفوس الإنسانية المجتمعة، إذا قالوا بأنَّه الآن في الوجود منها ما لا يتناهى وهو مجتمع، وأن ذلك لا يزال يزيد، لم يكن ما ذكروه في الحركات متناولاً لهذا.

ولهذا فرَّ ابن رشد من ذلك إلى أن جعل النفوس واحدة بالذات، وشبهها بالضوء مع
٩/ ٩٢ الشمس، والضوء عرض. وفساد هذا القول معلوم، وليس هذا موضع بسطه. /

ولهذا قال ابن رشد هنا: «وهذا كله ليس بيِّناً في هذا الموضع، وإنما سقناه ليُعرف أنَّ ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلَّف الله تعالى بها الجميع من عباده الإيمان به».

قال: «فقد تبين لك من هذا أنَّ هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية»[1].

---

(١) عبارة «ولا شرعية»: ساقطة من (س). والكلام بعد هذه العبارة غير موجود في «مناهج الأدلة» في =

وأيضاً فإن خصماءهم لا يضعون قبل الدورة المشار إليها دورات لا / نهاية لها، ٩/ ٩٣
لأنَّ من أصولهم أنَّ ما لا نهاية له الجائز الوجود، هو الذي يوجد أبداً شيء خارج عنه، أعني أنه يمكن أن يُزاد عليه دائماً، فهم إنما يضعون أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة، وقبل تلك الدورة دورة، وذلك إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد، أي متى وجدت دورة وجدت قبلها في المحل دورة وبعدها دورة[1]، وأنَّ

=طبعة الأنجلو، سنة ١٩٦٤ (الطبعة الثانية بتحقيق الدكتور محمود قاسم رحمه الله) وهي التي قابلنا عليها النصوص السابقة، كما أنه ليس موجوداً في طبعة محمود علي صبيح بالقاهرة ١٣٥٣/ ١٩٣٥، وقد طبع الكتاب بعنوان «الكشف عن مناهج الأدلة» مع كتاب «فصل المقال» تحت عنوان «فلسفة ابن رشد». وعبارة «...صناعية ولا شرعية» موجودة في ص٥٤ من الكتاب. وذكر الدكتور محمود قاسم في تعليقه ما يلي: «في المخطوط رقم ١٢٩ وهو مخطوط. (١) توجد زيادة قدرها ٥١ سطراً في ورقات ١٦،١٥،١٤. وهي تعليق على المتن أدخله الناسخ في صلب الكتاب». وذكر الدكتور قاسم في مقدمة الكتاب أن مخطوط (١) منقول عن نسخة كتبها عبد الله بن عثمان المعروف بمستجى زادة، وذلك في أوائل ذي الحجة سنة ١١٣٥، ويذكر أن مستجى زاده: «قد اعترف برداءة هذا المخطوط، فقال في خاتمته بالحرف الواحد: كان أصل هذه النسخة سقيما، ثم ضم الكاتب تحريفات وتغييرات زائدة، وصححتها بقدر الوسع والطوق، مع غاية السقم والسخافة... الخ». ولذلك اعتمد الدكتور قاسم على نسخة الإسكوريال (س) التي يرجع تاريخها إلى سنة ٧٢٤ لأنها كما يقول: «نظراً لأن هذا المخطوط أقدم المخطوطات التي عثرنا عليها وأكثرها دقة». ونحن نعلم أن ابن تيمية توفي سنة ٧٢٨ وكلامه هنا موافق لما في نسخة (١) فلا بد أنه رجع إلى نسخة قديمة أيضاً ولعلها أقدم من نسخة الإسكوريال. ومع ذلك فإن القطع بصحة ما في نسخة (١) يحتاج إلى بحث وتمحيص ليس هذا موضعه، ولكننا سنقابل الكلام التالي على نسخة (١) بإذن الله ولا نقطع برأي في مدى صحة نسبته إلى ابن رشد الآن. وأما النسخة المخطوطة تحت رقم ١٣٣ حكمة تيمورية، فإنها موافقة للمطبوع، ولا توجد بها هذه الزيادات المشار إليها في نسخة (١) (رشاد).

(١) عبارة «وبعدها دورة»: زيادة في نسخة (١).

هذا المرور إلى غير نهاية، كالحال في المستقبل، فإنَّا نقول: إن بعد هذه الدورة دورة، وبعدها دورة وذلك إلى غير نهاية، ولا نقول: إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها، فيلزم عن هذا أن يكون بعد الدورة التي كانت اليوم بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها، وبعد الدورة المشار إليها الآن، فيكون ما لا نهاية لها أعظم مما لا نهاية له وذلك محال، وكذلك الحال في الأدوار الماضية.

٩/ ٩٤ وقولهم: إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتي: أن ما يأتي لم يدخل في / الوجود بعد، وأن ما مضى قد انصرم وانقضى، وما انصرم وانقضى فواجب أن يدخل في الوجود، فهو متناه -قول حق، إلاَّ أن الوضع الذي يضعه خصماؤهم في الدورات ليس بهذه الصفة، وذلك أنَّه إذا لم يكن هناك حركة، واجب أن تكون أُولى يستحيل أن تكون قبلها حركة، فليس يجب أن يكون ها هنا جملة، هي أول جملة دخلت في الوجود، ولا جزء منها هو أول جزء دخل في الوجود. والذي دخل منها في الوجود إنَّما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية، إن كانت من الأشياء التي يوجد منها أكثر من شخص واحد، وذلك على جهة التعاقب على محل واحد.

فمن أين يلزم -ليت شعري- إن كان الداخل منها في الوجود إنما هو واحد،
٩/ ٩٥ وقبله واحد، أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت في الوجود معا؟/

والأصل في هذا كله أن لا يدخل في الوجود إلاَّ ما انقضى وجوده، وما انقضى وجوده ولا ينقضي إلاَّ ما ابتدى وجوده، وإنما كان يلزم أن يدخل في الوجود، ما لا نهاية له الماضي في الوجود، لو كان دخوله معا، أعني ما لا نهاية له، وأما الداخل فيه شخص فشخص على محل واحد، وكأنك قلت على الجسم الدوري وليس هناك أول، فليس يجب أن يكون ما دخل منها في الوجود منحصراً أو متناهيا، لأن المتناهيَ

هو الذي يمكن أن يُزاد عليه شيء، وأي جملة فرضناها متناهية فإنَّه يمكن أن يكون فيها جملة قبلها جملة أخرى. وهذا هو حد ما لا نهاية له الجائز الوجود، أعني أن يكون أبداً يوجد شيء خارج عنه، ويسألون: كما أنَّ تقدير وجود الباري سبحانه وتعالى في الماضي غير متناه، وكما أنَّ تقدير وجوده في المستقبل غير متناه -وهذا معنى قولنا لم يزل ولا يزال: هل تُقدَّر أفعاله في الماضي متناهية أو غير متناهية؟.

فإن قالوا: غير متناهية، كما هو في المستقبل، فقد اعترفوا بوجود ما لا نهاية له في الماضي، على الشرط الذي يوجد عليه ما لا نهاية له، أعني أن لا يوجد معا، وأن لا ينقطع الإمكان.

وإن قالوا غير ذلك فقد أحالوا على الوجود الأزلي أن تكون أفعاله أزلية، ويلزمهم ذلك في علمه بالحادثات وإرادته لها، فتكون معلوماته بالفعل متناهية، وكذا إرادته وبالقوة غير متناهية.

أما في الماضي فمن قبل أنه لا يجوز عندهم أن تكون أفعال لا نهاية لها، وأمَّا في المستقبل فمن قبل أن ما لا نهاية له إنما يوجد عندهم بالقوة، وذلك شيء لا يقولونه. فإن قالوا: إراداته ومعلوماته غير متناهية بالفعل، فقد سلَّموا دخول ما لا نهاية له بالفعل في الوجود[1].

قال[2]: «وهذا كله تشويش لعقائد المتشرّعين، وصدٌّ عن الغاية التي قصد بها تعريفهم هذه الأشياء، وهو أن يكونوا مصممين في هذه الأشياء أخياراً، فإن من ليس بمصمم العقيدة في هذه ليس بخيِّر». / ٩/ ٩٧

(١) ما بين ساقط من مناهج الأدلة (١) (ص١٥).

(٢) بعد عبارة «أفعاله أزلية» قبل السقط مباشرة.

قلت: قول القائل: هذا متناه أو غير متناه لفظ مجمل، يُراد به ما لا يتناهى من أوله ولا من آخره، فلا يمكن أن يزاد عليه، وهذا هو مراد ابن رشد بها لا يتناهى من أوله فقط، أو من آخره فقط، كالحوادث الماضية إذا قيل: لا تتناهى، فإنَّه لا نهاية له من جهة الابتداء، بمعنى أنَّه لا ابتداء لها، ولكن إذا قُدِّر أنها انقضت اليوم فقد تناهت من هذا الطرف.

قال ابن رشد: «فخصماء هؤلاء المتكلمين لا يقولون: إن قبل هذه الدورة المعينة دورات لا نهاية لها» بالمعنى الأول[1]، أي ليس لها أول ولا آخر، بل يعترفون أنَّه حينئذ يكون للدورات آخر. وهذا عندهم هو الذي لا يتناهى بالمعنى الآخر وهو جائز عندهم.

قال[2]: «لأنَّ من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود، هو الذي يوجد أبداً شيء خارج عنه، أعني أنَّه يمكن أن يزاد عليه دائماً».

٩/٩٨ **قال[3]: «فهم إنَّما يضعون أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة، / وقبل تلك الدورة دورة، إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد[4]، كالحال في المستقبل، فإنَّا نقول: إنَّ بعد هذه الدورة دورة، وبعد هذه الدورة دورة إلى غير نهاية، ولا نقول: إنَّ بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها، فيلزم أن يكون بعد هذه الدورة بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها، وبعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها، فيكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وذلك محال».**

---

(١) عبارة «بالمعنى الأول» وما بعدها إضافة وشرح من ابن تيمية.

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة، وهو الكلام الذي سبق قبل قليل (ص٩٤).

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) سبقت عبارات في كلام ابن رشد السابق وروده (ص٩٤) اختصرها ابن تيمية هنا.

فمعنى[1] ما لا نهاية له الذي جعل مقتضاه محالا، هو الذي لا يقبل أن يُزاد عليه، وهو ما لا أول له ولا آخر. وأما إذا قيل: وُجد قبل هذه الدورة دورة، وقبلها دورة إلى غير نهاية، فهنا إنما نُفيت النهاية عن الجانب الماضي دون المستقبل، فلا يُطلق على الجملة أنها لا تتناهى، لأنها تناهت من أحد الجانبين، وإن كانت غير متناهية من الجانب الآخر. فهو يسلِّم امتناع القضاء وجود ما لا يتناهى في الماضي، إذا أريد به ما لا يتناهى من الجانبين.

وما قُدِّر متناهياً من أحدهما فلا يسلِّم امتناع انقضائه، ولا يطلق عليه أنه لا يتناهى، بل هو عنده قد تناهى لأنَّه انقضى، والتناهي/ والانقضاء واحد. لكن يُقال فيه: إنَّه ٩/ ٩٩ وجد شيئا قبل شيء إلى غير نهاية، فتكون النهاية مسلوبة عن ابتدائه، لا عن الجانب الذي انتهى إليه.

ويُقال: لا يتناهى مقيداً لا مطلقاً كما قال، لأنَّ من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز وجوده، هو الذي يوجد أبداً شيء خارج عنه، أي يمكن أن يُزاد عليه دائما، فهذا يسمّيه ما لا نهاية له الجائز وجوده، وهو أن يكون خارجاً عنه شيء يمكن أن يُزاد عليه دائما، هو إنما يقبل الزيادة من الجهة التي تناهى منها، فهو متناه من أحد الطرفين، غير متناه من الطرف الآخر.

فلهذا جاز أن يُقال: ليس هو مما لا يتناهى لتناهيه من جانب، ويجوز أن يُقال: هو لا يتناهى لعدم تناهيه من الجانب الآخر. ولهذا نقول: إنَّه لا يدخل في الوجود إلاَّ ما انقضى وجوده. وما انقضى -ولا ينقضي إلاَّ ما ابتدأ وجوده- لأنه إذا قُدِّر أنَّ الحوادث

---

(١) الكلام الذي يبدأ بكلمة «فمعنى» تعليق من ابن تيمية على كلام ابن رشد السابق.

دائمة لم تزل ولا تزال فلم تنقض، وإنما يفرض الإنسان انقضاء الماضي فرضا، وإنما المنقضي ما لم يبق فيه شيء.

٩/١٠٠ والحوادث إذا كانت مستمرة فما انقضت ولا انتهت، فما دخلت في / الوجود. والذي وُجد في الماضي فهو متناه، ليس هو مما لا يتناهى، وإنما يكون قد دخل ما لا يتناهى إذا كان ممتنعاً في الوجود، فيكون قد انقضى، مع كونه غير متناه، وهذا ممتنع.

فأمَّا ما يوجد شيئاً بعد شيء، وهو لم يزل ولا يزال، فهذا ليس يجب أن يكون ما دخل منه في الوجود منحصراً أو متناهياً لأنَّه لم ينقض، بل هو متواصل الوجود، والمنقضي عنده ما انقطع وجوده ولم يبق منه شيء، وليست الحوادث المستمرة كذلك.

فلفظ «انقضى» و«انتهى» و«انصرم» ونحو ذلك معناها متقارب. فإذا قال المتكلم: الحوادث الماضية قد انقضت، فلو لم تكن متناهية للزم انقضاء ما لا نهاية له، كان هذا تلبيساً، فإنَّها إذا جُعلت منقضية، فإنَّما انقضت من جهتنا لا من البداية، ومن هذه الجهة هي متناهية، وأمَّا من جهة الابتداء فلا انتهاء لها ولا انقضاء، وما لا يتناهى هو ما لا ينقضي ولا ينصرم. فإذا قيل: انصرم وانقضى ما لا يتناهى، كان هذا تناقضاً بيِّناً.

والحوادث الماضية ليس لها أول، فإذا قُدِّر أنَّها انقضت فقد انتهت وانصرمت، فلا يطلق عليها أنها لا تتناهى، مع تقدير أنها منقضية، بل إذا قُدِّر تناهيها فقد انقضت، وإن قدر استمرارها فلم تنقض.

٩/١٠١ وما ذكره ابن رشد، كما أنَّه مبطل لقول من يقول بامتناع وجود ما لا / يتناهى في الماضي والمستقبل -كما يقوله من يقوله من المتكلمين- فهو مبطل أيضاً لقول إخوانه من الفلاسفة، الذين يقولون بوجود ما لا يتناهى، ولا له أوَّل ولا آخر في قديمين مختلفين، كما يقولونه: إنَّ حركات كلِّ واحدٍ من الأفلاك لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية، مع أنَّ إحدى الحركات أكثر وأعظم من الأخرى.

كما يقولون: إنَّ القمر يتحرك في كل شهر مرة، والشمس في كل سنة مرة، والفلك المحيط في كل يوم مرة،، فهو أعظم مقداراً وأسرع حركة من فلك الشمس والقمر وغيرهما، فإنَّه محيط بالجميع، فهو أعظم، وهو يتحرك كل يوم الحركة الشرقية التي تُحرَّك بها جميع الأفلاك، وليس في الأفلاك ما يتحرك كل يوم غيره، فتكون حركته أكبر وأكثر من حركة سائر الأفلاك: فلك الشمس والقمر وغيرها، فإن الأيام أكثر عدداً من الشهور، والشهور أكثر عددا من الأعوام.

ونفس المتحرك كل يوم حركته أعظم مقداراً مما يتحرك في الشهر والعام، مع أنَّ كلاً من هذه الحركات ليس لها أول ولا آخر عندهم، فيلزم من ذلك أن يكون ما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر، كحركة فلك القمر والشمس، يقبل أن يُزاد عليه أضعافاً مضاعفة، بل وُجد ما هو بقدره أضعافاً مضاعفة، وهو حركة الفلك المحيط، فيكون ما لا يتناهى من / الجانبين وليس[1] له أوَّل ولا آخر، أعظم مما لا يتناهى وليس له أول ١٠٢/٩
ولا آخر وأكبر منه. وهذا هو الذي بيَّن ابن رشد وغيره من النظَّار أنَّه ممتنع.

ولا يلزم هذا أئمة أهل الملل الذين قالوا: إنَّ الرب يفعل أفعالاً، أو يقول كلماتٍ لا نهاية لها، ليس لها أول ولا آخر. فإنَّ هؤلاء يقولون: لا قديم إلاَّ الله وحده، وما سواه محدث مخلوق، فلم يقم بغيره ولا يصدر عن غيره ما لا يتناهى، وإنَّما ذلك له وحده، فلم يكن لغيره ما لا يتناهى من الطرفين، لا أقلَّ مما له ولا أكثر.

وذلك أنَّ ابن رشد عنده ما لا يتناهى هو ما لا أول له ولا آخر، فما كان له منتهى ينتهي إليه محدود، فلا بدَّ أن يكون له مبدأ محدود، فلا يتناهى شيء في النهاية إلاَّ وله مبدأ محدود.

---

(١) ت، س: ليس، ولعل الصواب ما أثبته، وهو الذي يقتضيه سياق الكلام.

ولهذا قال: «وأيضا فإنَّ خصماءهم لا يضعون قبل الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبداً شيء خارج عنه، أعني أنه يمكن أن يُزاد عليه دائما» إلى قوله[1]: «وقولهم: إنَّ الفرق بين ما مضى وبين ما يأتي: أنَّ ما يأتي لم يدخل في الوجود بعد، وأنَّ ما مضى قد انقضى وانصرم، وما انقضى وانصرم فواجب أن يدخل في الوجود فهو متناه، فهو قول
٩/١٠٣ حق» ومراده / بذلك أنَّ الذي ينقضي وينصرم هو ما له مبتدأ. وأمَّا ما لا ابتداء له فلا انتهاء له ولا ينقضي ولا ينصرم.

ولهذا قال: «إلا أنَّ الوضع الذي يضعه خصماؤهم في الدورات ليس بهذه الصفة، وذلك أنَّه إذا لم يكن هناك حركة، واجب أن تكون أولى بحيث يستحيل أن تكون قبلها حركة، فليس يجب أن يكون ها هنا جملة هي أول جملة دخلت في الوجود، ولا جزء منها هو أول جزء دخل في الوجود. والذي دخل منها في الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية، إن كانت من الأشياء التي يُوجد منها أكثر من شخص واحد».

إلى قوله: «فمن أين يلزم -ليت شعري- إن كان الداخل منها في الوجود إنما هو واحد، وقبله واحد أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت في الوجود معا؟».

قال: «والأصل في هذا كله ألا يدخل في الوجود إلاَّ ما انقضى وجوده، وما انقضى، ولا ينقضي إلا ما ابتدأ وجوده».

---

(١) وهو الذي سبق في (٩/ ٩٥).

إلى قوله: «لأنَّ المتناهي هو الذي يمكن أن يُزاد عليه شيء. وأي جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون قبلها جملة أخرى. وهذا هو حد ما لا يتناهى الجائز الوجود». / ٩/ ١٠٤

وقد قال قبل ذلك: «**لأن من أصولهم أنَّ ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذي يوجد أبداً شيء خارج عنه، أعني أنَّه يمكن أن يُزاد عليه دائما**». إلى قوله: «**ولا نقول: إنَّ بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها، فيلزم من هذا أن يكون بعد الدورة التي كانت اليوم بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها، وبعد الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها**» فمن تدبر كلامه تبين له ما قلناه.

قلت: فأمَّا الكلام على إحاطة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات وإرادته، فمذكور في غير هذا الموضع. وهذا الرجل قد أورد على هؤلاء هذا السؤال المعروف، وهو الذي أوقع أبا المعالي في قوله بالاسترسال، وأنَّ العلم يحيط بأعيان الجواهر وأنواع الأعراض، ويسترسل على أعيان الأعراض. وهذا ليس هو قول من يقول بأنَّه يتعلق بالكليات. فإنَّ ذلك لا يفرّق بين الجواهر وأنواع الأعراض وأعيانها. ومن علم أنَّ الكليات لا تكون كلية إلاَّ في الذهن، وأن كل موجود فإنه معيَّن، والأفلاك معيَّنة، والعقول والنفوس عندهم معيَّنة، ونفسه المقدَّسة معينة، تبين له أن قول من يقول: يعلم الكليات، وأنه إنما يعلم الجزئيات / على وجه كلّيّ، مضمون كلامه أنه لا يعلم نفسه ٩/ ١٠٥ ولا شيئاً من الموجودات.

هذا وهم يقولون: إنَّه مبدع لها وسبب في وجودها، وأنَّ العلم بالسبب يقتضي العلم بالمسبّب، فقولهم هذا يوجب علمه بنفسه وبكل موجود، وذلك يناقض هذا. وهذا مبسوط في موضعه.

وهذا الرجل -أعني ابن رشد- أراد أن يجمع بين قولهم هذا وبين علمه بالجزئيات، فقال قولا فيه من الحيرة والتناقض ما هو مذكور في موضعه.

والمقصود هنا ذكر ما ناقض به قول هؤلاء المتكلمين الذين يزعمون أن عقلياتهم تعارض الكتاب والسنة، وله أيضاً من عقلياته، التي يزعم أنَّها تناقض ذلك في الباطن، ما هو مردود عليه بالعقل الصريح أيضا.

لكن من عرف كلام بعض هؤلاء مع بعض، تبين له فساد كل ما يعارض به كل طائفة للنصوص النبوية، وأنَّه ما من معقول يُدَّعَى معارضته لذلك إلاَّ وقد نقضه أهل المعقول بما يتبين فساده. ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨٢].

٩/١٠٦ **قال ابن رشد[(١)]: «والأَوْلى أن يُقال لمن وصل من الجمهور إلى هذا / القدر من التشكك: إنَّ العالم ليس هو موجوداً واحدا، وإنما هو أفعال الله متجددة ومتعاقبة، فيمكن في العقل أن تكون هذه الأفعال أزلية، ويمكن أن تكون محدثة، إلا أنَّ الشرائع كلها قد وردت بأنها محدثة، فيجب التصديق بأحد الجائزين الذي ورد به الشرع، وأن يُقال في علمه وإرادته: إنهما غير مكيفين ولا حادثين، ولا يلزم فيهما الشك المتقدم، وإنما يلزم في العلم المكيف الحادث.**

(١) بعد كلامه الذي انقطع (ص٩٨) بعد عبارة «ليس بخير». وكلام ابن رشد هذا إلى عبارة «المكيف الحادث» ساقط نم نسخة مناهج الأدلة المطبوعة تحقيق الدكتور محمود قاسم وساقط من النسخة المخطوطة رقم ١٣٣ حكمة تيمورية، وهو موجود بالمخطوطة رقم ١٢٩ حكمة تيمورية ص١٦ والتي رمز الدكتور قاسلم لها بحرف (ا) (رشاد).

فصل

قال ابن رشد[1]: «وأما الطريقة الثانية فهي الطريقة التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة «بالنظامية» ومبناها على مقدمتين: إحداهما: أنَّ العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلاً أن يكون أصغر مما هو وأكبر مما هو عليه، أو / شكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد ٩/١٠٧
أجسامه غير العدد الذي هو عليه، أو يكون حركة كل متحرِّك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار أن تتحرك إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية.

والمقدمة الثانية أنَّ الجائز مُحدَث وله مُحدِث، أي فاعل محدِث صيَّره بأحد الجائزين أوْلى منه بالجائز الآخر».

قال[2]: «فأما المقدمة الأولى فهي خطابية في بادِيَ الرأي، وهي في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسها، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها، وفي بعضه الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية، والغربية شرقية، إذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون ذلك لعلة غير بيِّنة الوجود بنفسها، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان. / ٩/١٠٨

---

(١) في «مناهج الأدلة» (ص١٤٤). وهنا نرجع إلى المقابلة مع طبعة الدكتور محمود قاسم رحمه الله بعد الزيادة السابقة الموجودة في مخطوطة التيمورية ١٢٩ حكمة بدار الكتب.

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٤٤-١٤٥).

ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أوَّل الأمر عند النظر في هذه الأشياء، شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنايع. وذلك أنَّ هذا الذي شأنه قد يسبق إلى ظنه أنَّ كل ما في تلك المصنوعات -أو جُلَّها- ممكن أن يكون على خلاف ما هي عليه ويوجد على ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صُنع من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة.

وأما الصانع الذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك، فقد يرى أنَّ الأمر بضد ذلك، وأنه ليس في المصنوع شيء إلاَّ واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتمّ وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه، وهذا هو معنى الصناعة.

والظاهر أنَّ المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع، فسبحان الخلاّق العظيم!. وهذه المقدمة من جهة أنَّها خطابية قد تصلح لإقناع الجميع، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع، فلا تصلح لهم. وإنما صارت مبطلة للحكمة-
١٠٩/٩ لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة / أسباب الشيء، وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده- على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجودا، فليس هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنَّه لو لم تكن أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم يكن هنالك صناعة أصلا، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون في الإنسان، لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتّى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتّى بالآذان كما يتأتّى بالعين، والشمّ بالعين كما يتأتّى

بالأنف. وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمَّى بـه نفـسه حكـيماً، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك».

قلت: مضمون هذا الكلام إثبات مـا في الموجـودات مـن الحكمـة والغايـة المناسـبة لاختصاص كل منها بما خُصَّ به، وأنَّ ارتباط بعض الأمور ببعض قـد يكـون شرطـاً في الوجود، وقد يكون شرطاً في الكمال. وبإثبات هذا أخذ يطعن في حجة أبي المعالي وأمثاله، ممن لا يثبت إلاَّ مجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلاًّ من المخلوقات بصفته وقدره.

فإن هذا هو قول طائفة من أهل الكلام، كالأشعرية والظاهرية، وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة. وأمَّا الجمهور من المسلمين / وغيرهم، فإنهم -مع أنهـم ٩/ ١١٠ يثبتون مشيئة الله وإرادته- يثبتون أيضاً حكمته ورحمته.

وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الأشعرية نفـي الحكمـة الغائيـة، وهـم يلـزمهم مـن التناقض ما هو أعظم من ذلك، فإنهم إذا أثبتوا الحكمة الغائيـة، كـما هـو قـول جمهـور المسلمين، فإنَّهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الأوْلى والأحرى، فإنَّ من فعل المفعول لغاية يريدها كان مريداً للمفعول بطريق الأوْلى والأحرى.

فإذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار، ويقولون: إنَّه علة موجبة للمعلـول بـلا إرادة، كان هذا في غاية التناقض. ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل، لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة، بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة، أن يثبت الإرادة بطريق الأوْلى.

وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه بـبعض الوجـوه دون بعـض، دالٌّ عـلى مـشيئة فاعله، وعلى حكمته أيضاً ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه.

وإذا كان كذلك فقولنا: إنَّ ما سوى هذا الوجه جائز يُراد به أنَّـه جـائز ممكـن مـن نفسه، وأنَّ الرب قادر على غير هذا الوجه، كما هو قادر عليه. وذلك لا ينافي أن تكـون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض. / ٩/ ١١١

فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها. وإنما الشأن في تقرير المقدمة الثانية، وقد ذكر الكلام عليها في غير هذا الموضع، وهو أنَّ التخصص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض: هل يستلزم حدوثها أم لا؟

قال ابن رشد: «وقد نجد ابن سينا يُذعن إلى هذه المقدمة بوجهٍ ما. وذلك أنَّه يرى أنَّ كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتُبر بذاته ممكن وجائز، وأنَّ هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله. وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته، وأنَّ الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول».

قال: «وهذا قول في غاية السقوط، وذلك أنَّ الممكن في ذاته وفي جوهره، ليس يمكن أن يكون ضرورياً من جهة فاعله، وإلاَّ انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل: إنما نعني بكونه ممكناً باعتبار ذاته أنَّه متى تُوهِّم فاعله مرتفعاً ارتفع هو. قلنا: هذا الارتفاع مستحيل لازم عن مستحيل وهو ارتفاع السبب
٩/ ١١٢ **الفاعل، وليس هذا موضع الكلام في هذا الرجل، ولكن / للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجزنا القول هنا معه».**

قلت: مراد ابن رشد أن المفعول لا يكون قديماً أزليا، فإن الضروري عنده وعند عامة العقلاء، حتى أرسطو وأتباعه، وحتى ابن سينا وأتباعه -وإن تناقضوا- هو القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه في الماضي والمستقبل. وهذا يمتنع أن يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم، بل هذا لا يكون إلاَّ محدثا، والمحدَث يمتنع أن ينقلبَ قديماً، فلهذا قال: الممكن يمتنع أن يكون ضروريا.

وأمَّا كون الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه، وهو المحدَث، يصير واجب الوجود بغيره، فهذا لا ريب فيه، وما أظن ابن رشد ينازع في هذا.

ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا. وهذا حق، وإن قاله ابن سينا، فليس كل ما يقوله ابن سينا هو باطلا.

بل مذهب أهل السنة أنَّه ما شاء الله كان فوجب وجوده، وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده. وهذا يوافق عليه جماهير الخلق، فإنَّ هؤلاء يقولون: كلُّ ما سوى الله ليس له من نفسه وجود. وهذا يعنون بكونه ممكنا، لا يعنون بذلك أنَّه يمكن أن لا يوجد. وإنما يقولون: هو باعتبار نفسه لا يستحق أن يوجد، ولكن باعتبار فاعله يجب أن يُوجد، فهو واجب بغيره، غير واجب بنفسه. / ١١٣/٩

ولهم نزاع فيما إذا عُدم. هل يقولون: عُدِم لعدم موجبه أو لا يُعلَّل عدمه؟ بل ليس له من نفسه وجود، وإنما وجوده بفاعله. فإذا لم يفعله فاعل بقي على العدم المستمر. هذا فيه نزاع، وهو نزاع لفظي اعتباري.

وتحقيق الأمر أن عدم علته مستلزم لعدمه، لا أنَّ عدم علته فعل عدمه وأوجب عدمه، ولكن يلزم من عدم علته عدمه.

فإن أُريد بالعلة في عدمه، المؤثر في عدمه، فعدمه المستمر لا يحتاج إلى مؤثر. وإن أريد به المستلزم لعدمه، فلا ريب أنَّ عدم علته مستلزم لعدمه.

وهؤلاء لا يقولون: إنَّ الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله. بل الجائزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها، وما لم يوجد من الجائزات، فهو جائز باعتبار نفسه، وهو ممتنع لغيره.

فكما أنَّ ما وُجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفسه، فما لم يوجد منها، فهو ممتنع لغيره لا لنفسه، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فما شاء أن يكون، فلا بدَّ أن يكون، وليس هو واجباً بنفسه، ولا له من نفسه وجوده، بل الله مبدعه. / ١١٤/٩

وما لم يشأ لم يكن، فإنَّه يمتنع وجود شيء بدون مشيئة الله تعالى، وإن كان الله قادراً عليه، وهو ممكن في نفسه، أي يمكن أن يخلقه الله، لو شاء الله خلقه.

فهذا الباب كثير من النزاع فيه لفظي. وهم لا يعنون بكونه ممكناً باعتبار ذاته، أنَّه متى تُوُهِّم فاعله مرتفعاً ارتفع هو. ولكن ابن سينا وأتباعه الذين يقولون: إنَّ الفَلَك قديم أزلي، وهو مع هذا ممكن، يعنون ذلك.

وأمَّا عامة العقلاء فيعنون بذلك أنَّه لا يوجد بنفسه، وأنَّه باعتبار نفسه يمكن أن يوجد ويمكن ألاَّ يوجد. وما كان كذلك فهو محدَث.

ولا ريب أنَّه مع هذا واجب بغيره حين وجوده، لا قبل وجوده، يمتنع ارتفاعه حين وجوده، لامتناع ارتفاع فاعله، ولا يمتنع ارتفاعه مطلقا، إذ كان معدوما فوجد، فارتفاعه مستحيل حين وجوده، لازم عن مستحيل.

والذي ينكره جمهور العقلاء -ابن رشد وغيره- على ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين، قولهم بأنَّ الممكن الذي يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزلياً واجباً بغيره، فهذا مما ينكره الجمهور.

٩/١١٥ وقد ذكر ابن رشد أنَّه مخالف لقول أرسطو ومتقدمي الفلاسفة. ولهذا / لزم ابن سينا وموافقيه من التناقض ما ذكر بعضه الرازي. وهم إذا حُقِّق الكلام عليهم في الممكن فروا إلى إثبات الإمكان الاستقبالي، وهو أنَّه يمكن في هذا الموجود أن يعدم في المستقبل، وفي المعدوم العين أن يوجد في المستقبل، فيكون الممكن وجوده وعدمه لا يكون إلاَّ محدَثا. وهذا قول جمهور العقلاء.

وكلامهم في الإلهيات وفي هذا الممكن القديم الأزلي مضطرب غاية الاضطراب، كما ذكره ابن رشد وغيره. وأمَّا كلامهم فيه، في المنطق وغيره، فوافقوا فيه سلفهم، أرسطو

وأتباعه وسائر العقلاء، وصرحوا بأنَّ الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا محدَثاً مسبوقاً بعدم نفسه، وقسَّموا الممكن إلى أقسام كلها محدثة، وجعلوا قسيم الممكن العامي، هو الضروري الواجب وجوده، وهو القديم الأزلي، وصرَّحوا بأنَّ ما كان قديماً أزليا يمتنع أن يُقال: إنه ممكن يقبل الوجود والعدم.

ومن صرَّح بذلك ابن سينا وأتباعه لما تكلموا في الإلهيات، / وأحدثوا مذهباً ركَّبوه ١١٦/٩
من مذهب سلفهم -أرسطو وأتباعه- ومن مذهب أهل الكلام المعتزلة ونحوهم، وقسَّموا الوجود إلى واجب وممكن، كما قسَّمه المتكلمون إلى قديم وحادث.

وهذا التقسيم ابتدعوه، لم يذهب إليه قدماء الفلاسفة، بل قدماؤهم قسَّموه إلى جوهر وتسعة أعراض، كما هو معروف في كتاب «قاطيغورياس»، وجعلوا العلة الأولى من مقولة الجوهر.

وهؤلاء جعلوا هذه القسمة للممكن، وقالوا: الموجود: إمَّا واجب، وإما ممكن. والممكن لا بدَّ له من واجب، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين.

وظنوا أنَّ هذه الطريقة التي ابتدعوها في إثبات رب العالمين طريقة عظيمة، وأنَّها غاية عقول العقلاء، وهي من أفسد الطرق، لا تدلُّ على إثبات مبدع للعالم ألبتة، فإنهم يحتاجون إلى حصر الوجود في القسمين، ثمَّ إلى بيان أن الممكن الذي جعلوه قسيم الواجب يستلزم ثبوت الواجب الذي ادعوه، وهذا ممتنع على طريقهم.

فإنهم إذا قالوا: الموجود إما أن يقبل العدم، وإما أن لا يقبله، وما قبل العدم فهو الممكن، ولا بدَّ له من واجب.

قيل لهم: إن عنيتم بما يقبل العدم المحدَث، كان مقتضى الحجة إثبات قديم محدِث للمحدَثات. وهذا حق، ولكن القديم عندكم قد يكون / واجباً وقد يكون ممكناً، ١١٧/٩
فليس في هذا ما يدلُّ على إثبات واجب.

وإن قلتم: إنَّ الممكن لا بد له من واجب.

قيل لكم: فمعلوم أن المحدَث لا بدَّ له من فاعل. وأمَّا ما جعلتموه قديما أزليا، وسميتموه ممكنا، فهذا لا يعلم أنَّه يفتقر إلى فاعل، بل عامة العقلاء يقولون: إنه يمتنع أن يكون لهذا فاعل. ولو قُدِّر أن له فاعلاً، لكان هذا مما يعلم بنظر دقيق خفي، فلا يمكن أن يكون إثبات واجب الوجود موقوفاً على مثل هذه المقدمة.

فإن قالوا: نحن قد قررنا أنه ممكن، ولا بدَّ للممكن من واجب.

قيل: أنتم جعلتموه ممكناً قديماً أزليا، وهذا عند جمهور العقلاء جمع بين النقيضين، وهو ممتنع، والممتنع قد يلزمه حكم ممتنع. وإنَّما موجب دليلكم ثبوت قديم أزلي، وهذا حق.

والقديم الأزلي عندكم يمكن أن يكون واجباً، ويمكن أن يكون ممكنا. وهذا الممكن لم نعلم أنَّه يفتقر إلى واجب، فلا يلزم ثبوت الواجب الذي ادعيتموه، كما لم يلزم ثبوت الممكن الذي ادعيتموه.

وإن قلتم: إذا قُدِّر عدم هذا الممكن لزم ثبوت القسم الآخر، وهو الواجب، لانحصار الموجود في الواجب والممكن، كما بيناه.

قيل لكم: كما لم يلزم ثبوت هذا الممكن، فلم يثبت نفيه، بل الشك حاصل وإن ٩/١١٨ قدر انتفاؤه./

فإذا لم يثبت وجود ممكن بل واجب، لم يكن في هذا ما يدلُّ على أنَّ في الوجود ما هو ممكن، وأمكن أن يُقال: الوجود كله واجب، كما يقوله من يقول بوحدة الوجود ويقول: عين وجود ما يسمى ممكناً ومحدَثا هو عين وجود الواجب، فصار حقيقة قولكم: إنَّ الوجود كله إمَّا واجب وإما ممكن، هو نوعان: قديم ومحدَث.

وهذا الكلام لا فائدة فيه، بل ليس فيه إلاَّ ذكر التقسيم، والشكُّ في وجود الواجب، أو إثبات واجب يَعُمّ المحدث والقديم، وهو باطل قطعا. فليس فيه إلاَّ الجزم بالباطل، أو الشكّ في الحق، أو يقولوا: إنَّ الموجود يمكن أن يكون كله واجبا، ويمكن أن يكون ليس فيه واجب، بل هو إما محدَث وإما قديم ممكن.

ومعلوم أنَّ كلا القولين معلوم الفساد بالضرورة، وأنَّ الوجود فيه حوادث كانت معدومة فوجدت، وهذه ممكنات، وأنَّه لا بدَّ لها من قديم أزلي، والقديم الأزلي يجب وجوده، ويمتنع أن يكون ممكنا. وهذا يبين أنَّ كلَّ ما سوى الواجب الوجود المبدع فهو محدَث كائن بعد أن لم يكن، وهذا كله يناقض ما قالوه.

ولهذا يوجد في بحوث من سلك طريقهم، كالرازي والآمدي، من البحوث المضطربة، في الواجب والممكن والعلة والمعلول، ما ليس هذا موضع بسطه، وقد تكلم عليه في غير هذا الموضع. / ١١٩/٩

فصل

فان قالوا: نحن إذا قلنا: الوجود: إمَّا واجب، ذاته لا تقبل العدم، وإمَّا ممكن يقبل العدم، وما كان قابلاً للعدم فلا بدَّ له من واجب، لزم ثبوت الواجب على التقديرين، مع قطع النظر عن الممكن: هل يكون قديماً أم لا؟

بل نفس تصور هذه الحقيقة، وهو كونه يقبل العدم، فيلزم افتقاره إلى فاعل.

قيل: هذا صحيح. ولكن هذا التقسيم لا يستلزم ثبوت القسمين في الخارج، إن لم يبين ثبوت الممكن، ولكن يلزم ثبوت موجود لا يقبل العدم على التقديرين. وهذا لا يناقض قول القائل بأن الموجود واحد لا يقبل العدم، وإنما يبطل قول هؤلاء إذا بُيِّن أنَّ في الوجود ما هو ممكن يقبل العدم.

وليس في مجرد التقسيم ثبوت القسمين، وإنما يثبت القسمان إذا ثبت أنَّ في الوجود ممكنا يقبل العدم، وهذا الممكن لا بدَّ له من واجب. وحينئذ فيكون استدلالاً بوجود الممكن المعلوم إمكانه على القديم، وهذا استدلال بالمحدثات على القديم، لا استدلال بالوجود من حيث هو وجود على وجود الواجب، كما ظن ابن سينا وأتباعه بأن
٩/ ١٢٠ الوجود من حيث هو / وجود، إذا دلَّ على وجود واجب، لم يناقض ذلك أن يكون الوجود كله واجباً.

فإذا قال: أنا أبين بعد ذلك أنَّ فيه محدَثا.

قيل: إذا بُيِّن ذلك ثبت أنَّ فيه قديما، ويكون الدليل على ثبوت القديم هو الحوادث. وهذه طريقة صحيحة، وهي تدلُّ على إثبات قديم، لا على ثبوت واجب له مفعول قديم، لكن نفس الوجود يدل على ثبوت موجود قديم واجب الوجود على كلِّ تقدير.

ثم يُقال: وليس الوجود كله واجباً قديما، فإنّا نشهد حدوث المحدَثات، والمحدَث ليس بقديم، وليس بواجب الوجود يمتنع عدمه. ولا بممتنع الوجود يجب عدمه، فإن كان موجوداً تارة، ومعدوماً أخرى. فعُلم أنَّه يمكن وجوده وعدمه. وما كان هكذا فلا بدَّ له من فاعل قديم أزلي يمتنع عدمه، فثبت وجود الموجود القديم الأزلي من نفس الوجود ومن وجود المحدَثات، وثبت من وجود المحدَثات أنَّه ليس كل موجود قديماً ولا واجباً، بل ثبت انقسام الوجود إلى قديم واجب وإلى محدَث ممكن بهذه الطريق، وهي طريق الحدوث، وطريق الإمكان الذي لا يناقض الحدوث بل يلازمه، فأمَّا الإمكان الذي ابتدعوه، فلا يثبت هو بنفسه، ولا يثبت به شيء.

٩/ ١٢١ ثمَّ الكلام في تعيين القديم الواجب، وأنَّ السماوات محدثة، له طرق / متعددة ضرورية ونظرية، كما قد بُسط في موضع آخر، وبُين أنَّ معرفة الصانع فطرية ضرورية:

معرفته بعينه، وأن السماوات والأرض وما بينهما مخلوقة له، حادثة بعد أن لم تكن، وأنَّ كل مولود يولد على الفطرة، وأنَّ الله خلق عباده حنفاء، ولكن شياطين الإنس والجن أفسدوا فطرة بعض الناس، فعرض لهم ما أزاحهم عن هذه الفطرة.

ولهذا قالت الرسل: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم:١٠].

ولما قال فرعون لموسى على سبيل الإنكار، لما قال موسى: إني رسولٌ من رب العالمين، قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء:٢٣]، قال له موسى: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء:٢٤-٢٨].

ولما قال لموسى وهارون: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء:١٦]

قال ابن رشد[1]: «وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة: إنَّ الجائز / محدَث، فهي مقدمة غير بيّنة بنفسها، وقد اختلف فيها العلماء. فأجاز أفلاطون أن يكون شيئاً جائزاً أزليا، ومنعه أرسطوطاليس، وهو مطلب عويص، ولم يتبين حقيقته إلاَّ لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصَّهم الله بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته». ١٢٢/٩

قلت: أمَّا دعواه أنَّ العلماء المذكورين في القرآن هم إخوانه الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة، فإنَّا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في «مناهج الأدلة»، (ص١٤٦).

بالسحر، ولا ممن يقول بقدم الأفلاك، ولا ممن يقول قولاً يستلزم أن تكون الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل، ونعلم بالاضطرار أنَّ العلم بالتوحيد ليس موقوفاً على ما انفردوا به في المنطق من الكلام في الحد والقياس بما يخالفهم فيه أكثر الناس، كتفريقهم بين الذاتيات والعرضية اللازمة للماهية، وتفريقهم بين حقيقة الأعيان الموجودة التي هي ماهيتها، وبين نفس الوجود الذي هو الأمر الموجود، وأمثال ذلك.

٩/ ١٢٣ وهذا الذي ذكره من ينازع هذين، فإنَّه ينصر قول / أرسطوطاليس، ويقول: إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلاَّ محدثا، وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزليا، وحكايته لهذا عن أفلاطن، قد يُقال: إنَّه لا يصح فيما يثبته قديماً من الجواهر العقلية، كالدهر والمادة والخلاء، فإنَّه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية، لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة، ونقل ذلك عنه فيه نظر.

وأمَّا الأفلاك فالمنقول عن أفلاطون وغيره أنها محدثة، فإنَّ أرسطو طاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفوس، وهي على اصطلاح هؤلاء ممكنة جائزة، وعلى أصله يكون الجائز الممكن بنفسه أزليا، وهم ينقلون: إنَّ أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطوطاليس، وهو صاحب التعاليم. وأمَّا القدماء كأفلاطون وغيره، فلم يكونوا يقولون بقدم ذلك، وإن كانوا يقولون -أو كثير منهم- بقدم أمور أخرى قد يُخلق منها شيء آخر، ويخلق من ذلك شيء آخر، إلى أن ينتهي الخلق إلى هذا العالم. فهذا قول قدمائهم، أو كثير منهم، وهو خير من قول أرسطو وأتباعه.

٩/ ١٢٤ **قال ابن رشد[(١)]: «وأما أبو المعالي فإنَّه رام أن يبين هذه المقدمة / بمقدمات: إحداها: أن الجائز لا بد له من مخصِّص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى من الثاني. والثانية: أن هذا المخصص لا يكون إلاَّ مريدا.**

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في «مناهج الأدلة»، (ص١٤٦-١٤٧).

والثالثة: أنَّ الموجود على الإرادة حادث. ثم بيَّن أن الجائز يكون عن الإرادة، أي عن فاعل مريد من قِبَل أن كل فعل فإمَّا أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة. والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزَيْن المتماثلَيْن دون مماثلة. مثال ذلك أن السقمونيا[1] ليس تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن دون التي في الأيسر. وأما الإرادة فهي التي تخصِّص الشيء دون مماثلة. ثم أضاف إلى هذه أنَّ العالم يماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه، من الجوِّ الذي خلق فيه، يريد الخلاء، لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فأنتج ذلك أنَّ العالم خُلق عن إرادة. / ١٢٥/٩

قال[2]: والمقدمة القائلة: إن الإرادة هي التي تخص أحد المتماثلين صحيحة، والقائلة: إنَّ العالم في حد يحيط به كاذبة أو غير بيِّنة بنفسها، ويلزم أيضاً عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم، وهو أن يكون قديماً، لأنَّه إن كان محدَثا احتاج إلى خلاء».

قلت: أمَّا تسليمه أنَّ الإرادة تخص أحد المتماثلين، فيناقض ما قد ذكر أولاً من أنَّه لا بدَّ في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر. والإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة. ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحد المتماثلين بالإرادة، بل لا بدَّ أن يختص أحدهما بأمر أوجب تعلق الإرادة به، وإلاَّ فمع التساوي يمتنع أن يُراد أحدهما على هذا القول. ومتى سلِّم هذا أمكن أن يُقال: إنَّ

---

(١) ذكره د. محمود قاسم في شرحه لمعنى هذه الكلمة أنها: «نبات يؤخذ صمغه ويجفف ويستخدم دواءً في علاج الصفراء» وفي المعجم الوسيط: «السقمونيا نبات يستخرج منه دواء مسهّل للبطن ومزيل لدوده».

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، (ص١٤٨).

مجرد اختيار الفاعل، وهي إرادته، خصَّت الوجود بدهرٍ دون دهر مع التماثل، وبقدر دون قدر، وبوصفٍ دون وصف.

وأمَّا منازعته في أنَّ العالم في حدّ يحيط به، فهم لا يحتاجون أن يثبتوا أمراً وجودياً يكون العالم فيه، بل هم يقولون: إنَّا نعلم إمكان تيامنه وتياسره بالضرورة، وإن كان ما وراءه عدم محض، وتسمية ذلك موضعاً، كقول القائل: العالم في موضع. ولفظ ١٢٦/٩ «الموضع» و«المكان» و«الحيّز» يُراد به أمر موجود وأمر معدوم./

قال ابن رشد[١]: «وأما المقدمة القائلة: إنَّ الإرادة لا يكون عنها إلا مرادٌ حادث، فلذلك شيء غير بيِّن. وذلك أنَّ الإرادة التي هي بالفعل، فهي مع فعل المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف. وقد تبين أنَّه إذا وُجد أحد المضافين بالفعل، وجد الآخر بالفعل، مثل الأب والابن. وإذا وُجد أحدهما بالقوة، وجد الآخر بالقوة، فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة، فالمراد لا بد حادث، وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة، فالمراد الذي بالفعل قديم. وأمَّا الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذا لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد. ولذلك هو بيِّن أنها إذا خرج مرادها للفعل أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل، إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل. فإذاً لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة، لوجب أن يكون المراد محدَثا ولا بد».

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة، في «مناهج الأدلة»، (ص١٤٧-١٤٨).

قال[1]: «والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور. / ولذلك لم ٩/١٢٧
يصرِّح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، بل صرَّح بما الأظهر منه أنَّ الإرادة موجدة موجودات حادثة. وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وإنما كان ذلك كذلك، لأنَّ الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشرع لم يصرِّح في الإرادة لا بحدوث ولا قدم، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر، وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة إرادة حادثة في موجود قديم. لأنَّ الأصل الذي يعوِّلون فيه على نفي قيام الإرادة الحادثة بمحل قديم هي المقدمة التي بيَّنا وَهَنَها، وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث، وسنبين هذا المعنى بياناً أتم عند القول في الإرادة».

قلت: الكلام في الإرادة وتعددها، أو وحدة عينها، أو نوعها، أو عمومها، أو خصوصها وقدمها، أو حدوثها، أو حدوث نوعها، أو عينها. وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه، وهي من أعظم محارات النظار.

والقول فيها يشبه القول في الكلام ونحوه، لكن نفس تسليم / الإرادة للمفعول ٩/١٢٨
يستلزم حدوثه، بل تسليم كون الشيء مفعولاً يستلزم حدوثه. فأما مفعول مراد أزلي لم يزل ولا يزال مقارنا لفاعله المريد له، الفاعل له بإرادة قديمة وفعل قديم، فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل.

وحينئذ فبتقدير أن يكون الباري لم يزل مريداً لأن يفعل شيئا بعد شيء، يكون كل ما سواه حادثا كائناً بعد أن لم يكن، وتكون الإرادة قديمة، بمعنى أن نوعها قديم، وإن كان كلٌّ من المحدثات مراداً بإرادة حادثة».

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٤٨).

قال(١): «فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله تعالى ليست طرقاً نظرية يقينية، ولا طرقاً شرعية يقينية. وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبّهة في الكتاب العزيز، على هذا المعنى، أعني معرفة وجود الصانع تعالى. وذلك أنَّ الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت
٩/ ١٢٩ وصفين: أحدهما: أن تكون يقينية. والثاني: أن تكون بسيطة غير / مركَّبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُوَل».

قال ابن رشد(٢): «وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركَّبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أنَّ المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب. ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة.

ونحن نقول: إن هذه الطريقة، وإن سلَّمنا وجودها، فليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الإنسان عبثا.

مثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة:٢٨٢]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت:٦٩]، ومثل قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال:٢٩]، إلى أشياء كثيرة يظن أنها عاضدة
٩/ ١٣٠ لهذا المعنى. /

(١) بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٤٨).

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٤٩).

والقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أنَّ إماتة الشهوات قد تكون شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في صحة النظر، لا أنَّ إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها، كما أنَّ الصحة شرط في العلم، وإن كانت ليست مفيدة له.

ومن هذه الجهة دعا الشارع إلى هذه الطريقة وحثَّ عليها في جملة ما حث، أعني على العمل، لا أنها كافية بنفسها، كما ظنَّ القوم، بل إن كانت نافعة في النظرية، فعلى الوجه الذي بيَّنَّا. وهذا بيِّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه».

قلت: العمل الذي أصله حب الله تعالى أمر الشرع به، لأنَّه مقصود في نفسه، وهو معين على حصول العلم النافع، كما أنَّه معين على حصول عمل آخر صالح، كما أنَّ الشرع أمر بالعلم بالله تعالى لأنَّه مقصود في نفسه، وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع./ ٩/ ١٣١

قال ابن رشد[١]: «وأمَّا المعتزلة فإنَّه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم شيئاً من جنس طرق الأشعرية»[٢].

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة، (ص١٤٩).

(٢) هنا ينتهي كلام ابن رشد في هذا الموضع، وسوف يستطرد ابن تيمية بعد التعليق عليه في مناقشة أقوال أخرى لبعض المتكلمين والفلاسفة، ولن يعود إلى مناقشة ابن رشد مرة أخرى إلا في (ص٤٨٣) (منسوخ) (رشاد).

قلت: طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الأشعرية، وإنَّما أخذها من أخذها من الأشعرية عنهم، والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة، وعنهم انتشرت، وإليهم تُضاف. ولهذا لّما كان الأشعري تارة يوافقهم، وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة، ذمَّ هذه الطريقة، كما تقدَّم ذكر كلامه في ذلك، فذمها وعابها موافقة للسلف والأئمة في ذلك.

وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية، فرأى اعتمادهم عليها، فلذلك تكلم عليها.

الفهرس الموضوعي

الموضوع الصفحة